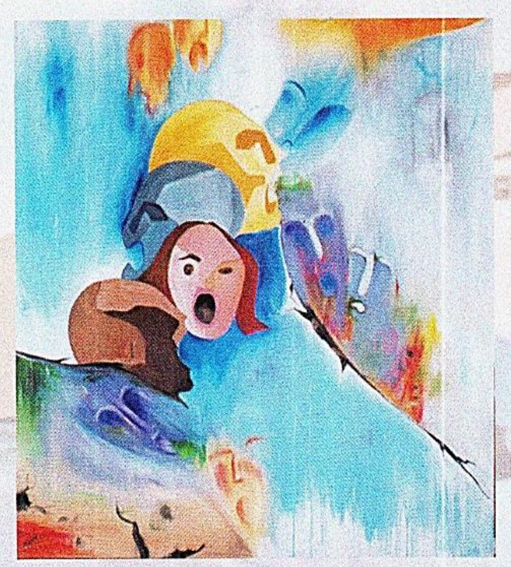
فيليب لابورت ـ تولرا
جان ـ بيار فارنييه

إثنولوجيا أنتروبولوجيا



ترجمة
د. مصباح الصمد



إثنولوجيا
أنتروبولوجيا

الطبعة الأولى

1423 هـ ـ 2004 م

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام ـ ص.ب. 113/6311

تلفون 791123 (01) ـ تلفاكس 791124 (01) بيروت ـ لبنان

البريد الالكتروني majdpub@terra.net.lb

ISBN 9953 - 427 -65 - 8

فيليب لابورت - تولرا
جان - بيار فارنييه

إثنــــولوجيــــا
أنتروبولوجيا

ترجمة

د. مصباح الصمد


المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة :

Ethnologie Anthropologie

PHILIPPE LABURTHE-TOLRA
Professeur à la Sorbonne
JEAN-PIERRE WARNIER
Professeur à la Sorbonne



الجزء الأول

الاثنولوجيا والأنتروبولوجيا

ما نحن بصدده الآن هو مقاربة مفاهيم الأنتروبولوجيا ومشكلاتها. وسنحاول تقديم رؤية أولية عن الميدان عموماً، تكون بمتناول الجميع. لن يعني ذلك بالتأكيد عزوفاً عن اتخاذ بعض الخيارات، إذ سنفترض في البداية وجود **عناصر**، أي أفكار واضحة ومميزة يمكن استخدامها كمفاهيم أولية أو كنقاط انطلاق. ونفترض أيضاً، على نقيض الأنماط التفكيكية، أنه من الممكن التوصل إلى معرفة أنتروبولوجية تتشكل من خلال مناهج تنحو إلى الدقة والصرامة. ولا نفترض في النهاية أن خياراتنا الخاصة قد تعفينا من عرض أمين لمواقف الآخرين حتى وإن شاب ذلك العرض ثغراتٌ لا بد منها.

الفكر العلمي

العلوم الانسانية أحدث عهداً من العلوم الطبيعية، ولذلك تبدو نتائجها قليلة الظهور ومفتقرة إلى التحقيق، والسبب هو أن الحقائق الحية التي تحاول الإحاطة بها، من مجتمعات وذهنيات ومسلكيات، تتميز بالغنى والتنوع وتختلف كثيراً عن الظواهر الطبيعية التي هي منتظمة ومُحدّدة. هكذا يتبين أن العقل يجب أن يبقى متيقظاً في هذه العلوم، وأن على الفكر العلمي أن يكون أكثر تطوراً فيها مما تستوجبه علوم الطبيعة حيث تتوصل التجربة إلى نتيجة فورية وواضحة.

والفكر العلمي هو ثمرة تاريخ وتراث. فهو يتطلب تربية طويلة الأمد. وما من أمة أو مدرسة تستطيع الادعاء بأنها توصلت إليه. كما أن كل بيئة تضع أمامه الكثير أو القليل من العوائق. وما الموضوع، بحسب تعريفه، إلا ما يأتي متناقضاً مع الذات، أي ما يعترض طريقها، ما يبدو مختلفاً عنها، عائقاً أو إزعاجاً. فالتقاط الموضوع يفترض إذاً استعداد الذات لمواجهة ما هو بالطبيعة متناقضاً ومختلفاً. وهكذا يصبح الفكر العلمي نوعاً من قابلية تحمل التناقض، ومن قدرة على مجابهة

أغرب الأشياء وأمقتها بالنسبة لعفوية الإنسان، أي مجابهة الاعتراض المتواصل للمواضيع. وعلى ما يبدو، فإن هذا التصادم مع الواقع لا يمثل، **كما يعتقد نيتشه**، ضغينة تجاه الموضوع (وإلا لتوقف كل حوار وكل نقاش بين الشيء والذهن)، بل طبيعة الموضوع الحميمة. من هنا فإنه يستدعي نوعاً من الزهد عند الانسان، زهد ينتزعه من كل ما هو مباشر ليجعله يهتم بما هو أبعد بكثير: باللاأنا، أي بالشيء الذي يُسأل لذاته، بتجريد كل رغبة وكل تصور. يتبيّن هكذا ما الذي يعنيه كون تفكير العالِم مجرداً: إنه ينزع نحو إلغاء كل إسقاط للذاتية من خلال نقد ذاتي متيقظ.

إن ما هو جليّ أمام علوم الطبيعة هو أقل وضوحاً، ولكنه أكثر حقيقة، بالنسبة إلى علوم الإنسان. فهنا تمثل الذات موضوعاً لذاتها، وتصبح الذاتية ميداناً للمعرفة. وهكذا يضحي المراقب قاضياً وطرفاً في نفس الوقت، ويضحي التجرد شديد الصعوبة. والتجرد مطلب وضرورة، بل هو مثال البحث العلمي.

ولكن المؤرخ وعالم الاجتماع وعالم النفس يدركون أنهم ملتزمون؛ لا بل إن التزامهم، وبالأحرى انحيازهم، هو الذي يتيح لهم إلى حد ما أن يقاربوا موضوع بحثهم (الذي هو في داخلهم بصورة ما)، وأن يدخلوا في حالة تعاطف معه. ولكن عندما تشير المعارف المعاصرة إلى وجود ضروري للذات في العلوم الإنسانية، فإنها لا تزيد شيئاً عن الاعتراف بأن للعقل عدداً من المتطلبات الإضافية الضرورية لجعل تلك العلوم علوماً بكل معنى الكلمة. وهنا يظهر أن القطيعة غير موجودة مع علوم الطبيعة، حيث أن الفيزياء المعاصرة تأخذ في الحسبان نظرة المراقب الذاتية. هكذا يصبح العالم مسؤولاً ويصبح العبور بالذات وسيلة للوصول إلى الغاية التي هي رؤية الحقيقة من خلال الصدق والواقعية. وتغدو قيمة العالم متمثلة بصدقيته، لكونه يصبح شاهداً. إن تجرده، وقدرته على النقد الذاتي وعلى إنكار الذات، واستعداده لتجريد ردات فعله العاطفية والشعورية، تكتسب هنا قيمتها الكبرى.

لا يملك العلم قابلية "التطبيق" إلا إذا رفض كل خضوع مباشر للإيديولوجيا وإذا أصر على ألا يكون موجِّهاً أو موجَّهاً. والتعصب للأشياء المباشرة هو الوحيد الذي يجهل ان الجدوى الحقيقية تكمن في عدم المنفعة الظاهرية للفكر: هكذا

أرسلت هيئة الإنقاذ الوطني لفوازييه (Lavoisier) إلى المقصلة لكون "الثورة لا تحتاج إلى العلماء"، وهكذا حاول ستالين أن يفرض على العلماء الروس فيزياء وعلم أحياء ماركسيين. إن مثل هذا السلوك يحمل جزاءه في طياته، إذ ينتهي بشلل العلم. لقد حاولت النازية أن تعيد صياغة التاريخ لكي تبرر عنصريتها، ولكن نفي الفيزيائيين غير الجرمانيين ساهم في خسارة ألمانيا للحرب. وبصورة أعمق فإن خلل الفكر النقدي (الذي افترِضَ "غيرُ مُجدٍ") هو الذي أوقع تلك الأمة العظيمة في براثن الهتلرية.

وتاريخ علم الاجتماع تعرض بدوره لصعوبات جمة، مثله في ذلك مثل كل العلوم الحديثة. وقد يكون من الممكن تعليم الرياضيات البدائية دون تعليم تاريخها. لكن ذلك لا ينطبق على المناهج المعقدة التي تسعى إلى تحليل ما هو بشري واجتماعي. لماذا؟ لأن الأمر يتعلق هنا بدراسة يقوم بها الإنسان على نفسه. لهذا السبب لم تُعرِّف النهضة الفرنسية أو عصر الأنوار عن نفسيهما ببضعة أحداث أو متغيرات تاريخية طرأت على الحضارة الأوروبية فقط. لقد قدّمت هاتان الفترتان نفسيهما من خلال المفهوم الذي كوّنه المجتمع عن نفسه وعن مستقبله. وبالتساؤل عن وضعهم التاريخي صاغ واضعو تلك المناهج أسئلة ما زلنا اليوم نطرحها على أنفسنا. لقد ورث الأوروبيون من تاريخ ومن قرون عديدة ترسبات علمية تندرج اليوم في مصطلحين: "الاثنولوجيا" (L'ethnologie) التي تعني الدراسة العلمية للمجتمعات "الأخرى"، و"الأنتروبولوجيا" (L'anthropologie) التي يعنى بها دراسة الخصائص الاجتماعية والثقافية للإنسانية بمجملها. نقدم هذين التعريفين هنا كتقريب أولي. في هذه الأوقات التي تؤدي تفاعلات اجتماعية وثقافية هائلة إلى تشكيل بشرية مجزأة، ينبغي علينا أن نستعيد تساؤلات طرحها شارل مونتاني (Montaigne)، أو مونتسكيو أو إميل دوركهايم وغيرهم.

يهدف الجزء الأول من هذا الكتاب إلى تبيان استمرارية أهمية تلك الأسئلة (الفصل الأول)، وتجذرها في عصر النهضة وعصر الأنوار ثم التوسع الامبراطوري لأوروبا (الفصل الثاني)، وتحديد موضوعها ـــ أي التنوع الاجتماعي والثقافي للجنس البشري ـــ في زمن الجسد الفيزيائي وجسد التاريخ (الفصل الثالث).

أما الأجزاء الأربعة الأخرى فسوف تهتم بالحالة الراهنة لهذين العلمين في ميدان العلاقات الاجتماعية (القرابة والسياسة)، وبالدلالة الرمزية (اللغة والتصورات)، وبالعلاقة مع البيئة (الاقتصاد) وبالمناهج.

الفصل الأول

حاضر علم الاثنولوجيا

نهاية الاثنولوجيا؟

هل ستختفي الاثنولوجيا مع أواخر "البدائيين" الذين حددت لنفسها مهمة دراستهم؟ لقد اعتقد ذلك العديد من علماء الاثنولوجيا في الخمسينات والستينات من هذا القرن وأخذوا يفتشون عن إثنيات قد تكون بقيت في منأى عن هجمات الحضارة. في تلك الفترة كان المتوحش وعالم الاثنولوجيا الطفيلي الذي يتغذى من تقاليده مسجّلين على لائحة الأجناس المرشحة للانقراض.

من الصحيح أن المجتمعات التقليدية تجابه اليوم هجمات عنيفة: فاستثمار الغابات والمناجم في الأمازون وفي افريقيا الوسطى يدمر مساكن الهنود الحمر والأقزام؛ كما أن السدود الكهرمائية أخذت تعدل من نمط حياة هنود الإنيوفيك في الشمال الكندي، وفي أوروبا، كما في آسيا أو في الصحراء الكبرى، يعمل عدد من الدول بشكل حثيث على حضرنة البدو من غجر أو بلوش أو طوارق، علماً أن الارتحال الدائم يشكل أساس حياة هذه الشعوب. إن الدولة – الأمة أو القوى الحاكمة في بلدان نشأت بعد الاستعمار تحاول أن تستأثر بقطبية الاعلام والثقافة والتقليد الفكري ضمن صراع شرس على حق التميز الاجتماعي والثقافي. وهكذا تُستدعى متطلبات النمو الاقتصادي وضرورات الرقابة السياسية لتبرير أعمال قد تكون مجيدة ولكنها تنطوي في الغالب على استئثار عشوائي بالسلطة وبموارد العالم وثرواته. وهكذا تختفي إلى الأبد عوالم ثقافية لا تقدر بقيمة. وهكذا يحق لنا أن نسمي هذا التدمير بـ "مجزرة السلالات".

ولكن إذا ما انتظم علماء السِّلالة ضمن حركات مثـل "البقـاء العـالمي" (Survival International) لكي يدافعوا عن الحقوق السياسية والمادية للأقليـات، فإن ذلك لا يهدف إلى نشدان خلودهم الذاتي من خلال تخليد الموضوع المفضـل لدراستهم. إن مستقبل الاثنولوجيا لا يرتبط بمستقبل المجتمعات التقليديـة. وهـذا الوهم يختفي مع وهم القدرة الموحِّدة التي تدّعيها الحداثة، فكل شيء يرتبـط بمـا يمكن أن يعنيه "التقليد" و"الحداثة".

مجتمعات حديثة ومجتمعات تقليدية

لم تكد الحرب العالمية الثانية تضع أوزارها حتى ظهر إلى العيان شرخ كبـير بين الدول المصنعة ذات النمو الاقتصادي السريع وبين بلدان العالم الثالث الغارقـة في الفقر. وهذا ما شكل إحدى أهم المشاكل التي تعاني منها الانسانية في نهاية هذا القرن العشرين.

لقد رأى علماء اجتماع الخمسينيات والستينيات من هذا القرن أن وضـع البلدان المصنّعة ناتـج عن **تحديث** يعرّفه الأميركي ن.س.ايسنشتات، عـام 1963، بما يلي: « يمثل التحديث تاريخياً عملية التحول نحو تلـك الأنمـاط الاجتماعيـة والاقتصادية والسياسية التي تطورت في أوروبا الغربية وفي أميركا الشـمالية منـذ القرن السابع عشر وحتى التاسع عشر، والتي انتشرت بعد ذاك لتعم بلداناً أخرى».

لنتفحص مضامين هذا التعريف الذي اتفق معه أغلب علمـاء الاجتمـاع والمؤرخين في تلك الفترة.

يجدر بنـا أن نلاحظ أولاً أن ذلك التحديث يلامس كل مظاهر الوجـود، من تنظيم اجتماعي وسياسي إلى العائلة والقرابة والمعتقدات والاقتصاد.

ثم نلاحظ ثانياً ان التحديث يرتبط بنمط محدد هو نمط أوروبـا وأميركـا الشمالية. وهو نمط ينضوي تحت شعار العقلانية العلمية الموروثة من عصر الأنـوار الفرنسي والمفترض أنها عالمية. هذا ما يجعلها تُفترض بالتالي منفصلة بـالقوة عـن الحضارة التي نشأت فيها. ومثال ذلك قواعد إدارة الأعمال التي كانت تدرّسـها معاهد إدارة الأعمال بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. لقد كانت تلـك القواعـد مستوحاة من نموذج وحيد يعود في أساسه إلى المهندس الأميركي فريدريك تـايلور

(Fréderick Taylor 1856-1915) الذي وضع أسس ما سُمّي بالتنظيم **"العلمي"** للعمل أو بـــ **"التايلورية"**. كان تايلور راسخ الاعتقاد بأنه لا توجد سوى وسيلة وحيدة لإدارة الأعمال بنجاح؛ تلك هي وسيلته لكونها عقلانية دون سواها، أي عالمية: **"السبيل الوحيد والسليم"**. وبرأي التايلورية فإن هناك طريقة وحيدة لإدارة أي مشروع، سواء كان فرنسياً أو ألمانياً أو صينياً أو هندياً أو نيجيرياً، دون إعطاء أية أهمية للحضارة التي ينتمي إليها إداريوه وعماله. ولكننا نرى اليوم قلة اقتناع متزايدة بهذه النظرية من قبل ملاكات الشركات المتعددة الجنسيات.

ونلاحظ ثالثاً أن نمط التحديث، وحسب تعابير أيسنشستات نفسه (Eisenstadt)، "ينتشر" خارج منطقته الأصلية، أو "يشيع" بتعبير آخر. إن نظرية التحديث هي نظرية انتشار، وهي، بالتالي، مرتبطة بتيار في علم الاجتماع يعتبر أن التغييرات الثقافية تحدث بانتشار التجديد من خلال **"مركز"** يُفترض فيه أن يحدثه: الهلال الخصيب مثلاً في العصر الحجري، ومصر في العهود القديمة، والغرب في العصر الحديث. وحسب رأي أيسنشتات ومعاصريه فإن محرك هذا الانتشار هو العقلانية العلمية، أي العالمية، التي تُفرض على حضارات أخرى مرتكزة إلى أنماط تفكير مختلفة تطلق عليها صفات "ماقبل العلمية" أو "ماقبل المنطقية"، أو "اللاعقلانية". هكذا يصبح التحديث شبيهاً بمدحلة يناط بها دور هو سحق جميع الحضارات وتحويلها إلى تابع للنمط الغربي المُصنّع. ولهذا السبب أضحت نظرية التحديث موصوفة بـــ **"نظرية تساتل Convergence"** الحضارات التي يُطلب منها جميعاً أن تنضوي تحت لواء النموذج الوحيد.

من جهة رابعة ــ ودائماً حسب تعابير أيسنشتات ــ فإن التحديث "هو عملية **تغيير**". ولكن التحديث هو الذي يقيّم التغيير والتجديد. فكل ما هو جديد يُعتبر تقدماً، والمجتمع العصري هو المجتمع الذي يعتقد أنه يتجه نحو المستقبل أكثر من اتجاهه نحو الماضي. وهكذا تصبح الحداثة إحدى القيم، وتستجلب بالتالي مناصرين ومناهضين.

وعلى النقيض من ذلك فإن المجتمعات الأخرى تبدو **"متخلفة أو بدائية أو تقليدية"**. وحتى هذه التعابير لم تعد مُرضية، بل انها اكتسبت، بالمناسبة، دلالات

أخذت تتضاءل شيئاً فشيئاً حتى توصل علماء السلالات إلى استبعادها الواحدة تلو الأخرى، فتحدث كلود ليفي - شتروس، مثلاً، عن مجتمعات "حـــارة" وأخـــرى "باردة". والأولى هي الأكثر ليونة ومطاوعة، وهي أكثر تجديداً، كما أنها منتمية إلى تاريخ سريع الإيقاع. أما الأخرى فتكون قابعة في تاريخها البطـــيء. وأيـــاً تكـــن المصطلحات المستعملة، فلقد انطبع علم الاجتماع الغربي بتلك الثنائية التي تعـــود جذورها إلى عصر النهضة حيث كان يتم التمييز بين "المتحضرين" و"المتوحشـين"، سواء للتأسي على الانحرافات المنسوبة إلى الحضارة، كما فعل جان جاك روسو، أو لتمجيد تلك الحضارة كما فعل التطوريون في القـــرن التاســـع عشـــر (سبنســـر (Spencer) وتايلور (Taylor) ومورغان (Morgan) وماركس). تبدو المجتمعـــات التقليدية حسب تلك الرؤية متجهة نحو الماضي، ويُنظر إليـــها كذلـــك حـــتى في حالات تجديدها. وللمفارقة فإنها تشكل بذلك تبريراً لما قاله الأقدمون من الغربيين.

يضاف إلى ازدواجية المجتمعات الحديثة والتقليدية ازدواجية أخرى بين **علـــم الاجتماع وعلم الاثنولوجيا.** إذ يبدو علم الاجتماع وكأنـــه دراســـة معقـــدة للمجتمعات الحديثة ذات الامتداد الشاسع ، وهذه المجتمعات منتجة لمعطيات رقمية تبدو ضرورية لاثبات الفرضيات الاجتماعية. أما علم الاثنولوجيا فيبدو كدراســـة مستفيضة، مواجهة، للمجتمعات التقليدية، دراسة تطبق مناهج نوعية لا مكان فيها للأدوات الاحصائية.

أوهام الحداثة وخيباتها

ليست نظريات التساتل والتحديث مدعاة للاحتقار. حيـــث أن نجاحـــات الغرب العلمية والصناعية والتجديدات التي أتى بها على الأصعدة السياسية والثقافية والاجتماعية قد جعلت من حضارته نموذجاً إن لم يكن متماسكاً ومتكاملاً، فـــهو على الأقل مطلوب ومرغوب في كل أصقاع الأرض بمظهريه الليبرالي والاشـتراكي المتولدين من فلسفة واحدة هي فلسفة عصر الأنوار. ولكن لو كان لتلك النظريات القدرة على التنبؤ والرسوخ لأصبح واضحاً أنّه ما من مستقبل للاثنولوجيا التي هي علم المجتمعات التقليدية، وأن دور هذه الأخيرة سوف يقتصر على القيـــام بمســـح إحصائي يُجرى قبل فوات الأوان على عوالم ثقافية مهددة بالفناء.

ولكن نظريات التحديث نفسها أصبحت اليوم عرضة لإعادة النظر. والتحليل النقدي يبين اختلالاتها العديدة التي كانت تخفيها الإيديولوجيا العلموية لعصر الأنوار المدعومة بالثورة الصناعية الأولى (1760-1830). ولتبسيط نظرية تاريخية معقدة فإننا نستطيع القول إن تلك الإيديولوجيا قد فرضت نفسها من خلال فرز عالمين مختلفين: النهج التقني - العلمي المطبَّق على الطبيعة، والنهج السياسي-الاجتماعي المُطبَّق على الإنسان. في المجتمعات التقليدية يتداخل هذان النهجان. أما التحديث فلقد حاول فصل الأمور لكي يُصنِّفها ضمن واحد من الميدانين. وفي الوقت ذاته كان النهج التقني- العلمي ينتج ما سماه برونو لاتور (Bruno Latour) عام 1991 بـ "الهجين"، أي ما هو تقني واجتماعي وسياسي معاً. الذرّة والكهرباء والسيارة وإتلاف البيئة أو الحفاظ عليها، كل ذلك يمثل ممارسات علمية واجتماعية ورمزية في نفس الوقت، فهي ترتبط بالمختبر وبالسلطة وبالمخيلة. والحداثة التي تصنعها تجد صعوبة في فهمها، ذلك أن الحداثة ما زالت تعيش في وهم أن أشياء الطبيعة وأمور المجتمع قد تكونت في أماكن مختلفة، على أيدي أناس مختلفين: الأولى (grosso modo) في المختبر والثانية في المدى الاجتماعي - السياسي. وعلى النقيض من ذلك، فإن المجتمعات التقليدية، ومن ضمنها الدراسات الاثنولوجية - الأنتروبولوجية، لا تجد صعوبة في أن تربط ضمن خطاب موحد بين المخيلة والسلطة والوسائل التقنية والعالم الماورائي للأرواح والآلهة.

هنا تلتقي المجتمعات الحديثة مع المجتمعات التقليدية من خلال ممارسات متشابهة، فهي تعيش على أشياء هجينة، أشياء اجتماعية - تقنية، ولكنها تجهل ذلك. ومن جهة ثانية فإننا سوف نرى، في الفصل الثالث وفي القسم الرابع من هذا الكتاب، أن كل المجتمعات التقليدية متجذرة في التاريخ وفي التطور التقني. وحسب تعبير المؤرخين هوبزباوم وطانجر (Hobsbawm et Tanger)، فإنها "تخترع" تقاليد لكي تبرر التحديث، بينما تتوسل المجتمعات العصرية التحديث لكي تبرر ممارسات قديمة، وهذا ما يبيّنه العنوان الإشكالي لكتاب برونو لاتور (1991): "**نحن لم نكن عصريين أبداً**" Nous n'avons jamais été modernes.

لم يكن الشعور المعادي للعصرنة بقادر إذن على أن يمثل ما كان يعبر عنه ميشال ليريس (Michel Leiris) وهو يسخر من "الحداثة". وأكثر من ذلك، فإن شعور "مابعد الحداثة" لم يجد مجالاً لتبرير ذاته، إذ هو يلاحظ أن تدمير عوالم ثقافية وحيدة قد تواكب مع افتقاد المجتمعات "الحديثة" لأي قدرة على العمق والأصالة.

بالاضافة إلى ذلك تعرضت نظرية التساتل إلى إعادة نظر من باب آخر. فعندما نتجاهل التقاليد الذاتية العريقة في قلب كل المجتمعات ـــ سواء وُصفت بالحديثة أو التقليدية ـــ نحكم على أنفسنا سلفاً بعدم فهم شيء من أحداث مهمة كتلك التفسخات التي تدمي عالمنا المعاصر، أو المشاكل التي تعترض المشاريع المتعددة الجنسيات في محاولاتها الهادفة لضمان عمل شركائها المحليين ذوي الثقافات المختلفة، أو أزمة التايلورية حتى ضمن حدود حضارتها الأصلية.

نرى في النتيجة أنه من الضروري أن نتعامل بحذر مع التمييز بين الحداثة والتقليد. إن تحليل العصر المسمى بالحديث لم ينته بعد، ذلك أن بضعة قرون لا تمثل في مجمل تاريخ البشرية سوى برهة أقصر من أن تحدد بوضوح. والاثنولوجيا الأنتروبولوجية تعتقد أنها مهيأة لدراسة المجتمعات الموصوفة بالحداثة، ليس عبر خصائصها الغريبة أو الهامشية، بل من خلال ممارساتها السياسية والاقتصادية ومعتقداتها وإنتاجها لأشياء اجتماعية وتقنية.

في ما تقدم ذكره، يلعب مفهوم الثقافة أو الحضارة دوراً يسمح برؤية أوضح لموضوع الدراسة الاثنولوجية - الأنتروبولوجية.

الحضارة والمجتمع

لنأخذ حالة تعاون فرنسي - ياباني ضمن نطاق شركة متعددة الجنسيات. إن تعاون العاملين فيها سوف يفسح المجال أمام مبادرات فردية أو جماعية، وأمام تحالفات؛ ولكن أيضاً أمام خلافات وسوء تفاهم وخصومات يمكن ربطها بلون البشرة أو بالمزاج والطباع، لكون اللاوعي والجسد يلعبان أدواراً في ذلك.

يمكن لتلك الظواهر من التعاون والتصارع أن تنتج عن نوعين من الأسباب: في الدرجة الأولى عن واقع أن الأشخاص المعنيين ينتمون إلى نفس المؤسسة، وأن كل مؤسسة تشكل ساحة للسلطة. بعبارة أخرى ، حتى وإن كان العاملين فيها من

الفرنسيين، فستكون هناك بالتأكيد تحالفات وخصومات. ومن جهة ثانية، يمكن لردات الفعل أن تنتج عن اختلاف **الهوية** ــ فرنسية ويابانية ــ وعن التعاطف والتنافر اللذين يرتبطان بذلك الاختلاف.

لنحلل الفئة الثانية من الأسباب على ضوء المفهومين التقليديين للمجتمع والحضارة في علم الاثنولوجيا.

حسب المعنى الضيق للكلمة (وسنعود إلى ذلك في مقدمة الجزء الثاني) فإن **المجتمع** هو مجموعة كبيرة نسبياً من البشر في حالة تواصل مستمرة يعترفون بانتماء مشترك ويشرعونه. وتحافظ تلك المجموعة عل استمراريتها من خلال التوالد العضوي المحكوم بقواعد القرابة. هكذا يجري الحديث عن المجتمع الفرنسي أو مجتمع التيبت. وفي الأدبيات الإثنولوجية نجد أيضاً تعابير **العرق** أو **الإثنية** أو **القبيلة**. إنما هناك اعتراضات على تلك التعابير، فلقد كتب مارسيل موس (Marcel Mauss) مثلاً: « إن ما نعرفه نحن (اختصاصيو علم الاجتماع) هو مجتمعات وحسب ».

وكل مجتمع هو مصدر **ثقافة** أو **حضارة**. فلا يمكن تصور مجتمع بدونهما. من جهة أخرى، ليس من حضارة إلا وهي نتاج لمجتمع. وأشهر تعريف للحضارة هو الذي أعطاه البريطاني إدوارد تايلور، عام 1871، في الصفحة الأولى من كتابه "**الثقافة البدائية**":

« **الثقافة أو الحضارة** ... هي ذلك الكل المعقّد الذي يحوي المعارف والمعتقدات والفنون والقوانين والأخلاق والتقاليد وأية طاقة أخرى أو عادة اكتسبها الانسان من خلال كونه عضواً في مجتمع ».

يبين هذا التعريف وجود علاقة وثيقة بين المجتمع وحضارته (أو ثقافته). ويبين أيضاً دور التعلم موضحاً أن الحضارة هي نقيض ما هو فطري وعضوي لكونها ميداناً لما يُكتسبُ بالتعلم ضمن مجتمع معيّن.

تبدو المصطلحات الفرنسية في هذا الخصوص غير دقيقة. فلقد أدرك القرن التاسع عشر بعمق اختلاف الحضارات أو الثقافات وتراتبيتها من حيث التعقيد والتكامل. ولكنّ ما حصل هو أن تلك الرؤية المزدوجة صُبّت في قالب **النشوئية**: كل جزء من البشرية المجزأة يمر عبر تاريخه من الوحشية إلى البربرية ثم إلى الحضارة.

وليس هناك سوى حضارة واحدة، تلك هي حضارة دول المتوسط الشرقي وآسيا (الهند والصين)، وهي التي بلغت أوجها في أوروبا الحديثة. ليست هذه النظرة إلى الأمور بجديدة، فهي تعود إلى هوبز وفولتير وكوندورسيه، وتمر بعدها عبر هيغل وأوغست كونت. ولقد أثارت نقاشات ساخنة حول مفاهيم الثقافة والحضارة كفسحة مميزة للغيرية، وحول الاثنولوجيا كمعرفة معمقة بـ "الآخر"، بـ "المتوحش" بـ "البدائي"، بغير المتحضر.

في أيامنا هذه صرف النظر عن الرؤية النشوئية التي سادت القرن التاسع عشر، فلم يعد الحديث يدور حول "الحضارة" بالمفرد، بل عن الحضارات بالجمع. كما أننا أصبحنا ننحو إلى استعمال تعابير مشتركة بين الثقافة والحضارة، وقد يعود ذلك في جزء منه إلى تأثير الأدب العلمي المكتوب باللغة الانكليزية والذي يستعمل مصطلحا واحدا للدلالة على الأمرين كلمة (Culture)، فيتحدث مثلا بكل وضوح عن حضارة بريطانيا أو الأنكا أو الدوغون، بينما يجري الكلام عن ثقافة تجمعات صغيرة، حتى ليقال مثلا: "ثقافة المؤسسات".

تعرض مفهوم الحضارة لمراجعة أخرى نتجت عن انتزاعه من إطاره الثوري: وهذا الانتقاد الجديد يطال تناغمه الداخلي. فحتى في ستينيات هذا القرن بالغت نظريات **الوظيفية** التي سيطرت على الأنتروبولوجيا الأنغلو - سكسونية **والتثاقفية** الأميركية في رؤيتها إلى الانسجام بين العناصر المشكلة للحضارة. فساد الاعتقاد بأن كلا من الحضارات تشكل كلا عضويا. ولهذا السبب شاعت نظرة ترى أن الحداثة تملك منطقها الخاص والمختلف عن الحضارات التقليدية. ولكن أصبح الآن من الواضح أكثر فأكثر أن كل حضارة هي نوع من "الاهتمام بالتوافه" حسب تعبير كلود ليفي - شتروس في كتابه **الفكر البري**. ومن المؤكد أنه ما من حضارة أو مجتمع يتعرض لضغوطات داخلية قوية إلا ويكون معرضا لتغيرات سريعة أو للزوال. ولكن كل حضارة، حتى في فترة مستقرة نسبيا، تبقى عرضة لدرجات من التنوع الداخلي والفوضى واختلال الوظائف. ذلك هو الأمر الطبيعي الذي ينتج عن كونها منتمية إلى تاريخ. إن كل مجتمع يخضع إلى حركة داخلية تعطيه نوعا من الاستقلالية، وإلى حركية خارجية تدفعه إلى الاستعارة من الآخرين بصورة مبالغة

أحياناً (كل ما حصل للصناعات الحديثة في اليابان خلال عصر ميجي) وبشكل يجعله يعيد ترتيب ذاته لكي يفسح المجال لما يأتي من الخارج.

إثنولوجيا، أنتروبولوجيا، مجتمع، حضارة

سوف نحاول، من خلال مفاهيم المجتمع والحضارة، أن نرسم إطار الانتروبولوجيا الاثنية. ويعود أصل هذه الأخيرة إلى تقليد عريق يولي اهتماماً خاصاً لأمور الثقافة والحضارة ولتنوعها وللمجتمعات ـــ مجموعات أو مؤسسات ـــ التي تحملها وتحتضنها. و لم يبرهن أحد بصورة قاطعة أن الحضارات تتساتل. أوجس غوبينو (Gobineau) في كتابه **بحث حول عدم تساوي السلالات البشرية** (Essai sur l'inégalité des races humaines) (1853–1855) الخيفة من رؤية التنوع الصارخ للحضارات وهو يذوب ضمن رمادية كئيبة. وهذا الخوف الذي يظهر مجدداً عند ليفي - شتروس هو مبرر ولا شك. إنما هناك أمران يجب أخذهما بعين الاعتبار: فعندما تقوم "الحداثة"، وبثمن باهظ من الآلام والجراح، بالقضاء على العديد من الحضارات الوحيدة، تقدم الحداثة ذاتها، من خلال منتجات ثقافية واستهلاكية تدفع بها إلى السوق، تقدم إلى الأفراد الوسائل الكفيلة بإيجاد هوية ذاتية واجتماعية تتفكك دون أمل بالعودة إلى الترابط في المستقبل المنظور. إن البشرية تصنع الثقافة والاختلاف. وحتى التقاليد فإنها تخضع لاعادة صياغة. هكذا تصبح الإثنولوجيا معاصرة.

خلاصة القول إن أمور الحضارة موجودة على تنوعها في كل مكان من المجتمعات المعاصرة التي لم تقل تماسكاً عن السابق. هكذا يكون العمل الدؤوب والذكي للبحث الإثنولوجي - الأنتروبولوجي مطلوباً لتحليل مجتمعات اليوم ومجتمعات الأمس.

لمعرفة المزيد

_ حول التنوع الثقافي في إدارة المؤسسات المتعددة القوميات:

Bollinger, D. et Hofstede, G; **Les différences culturelles dans le mangement**, Paris, Les Editions d'Organisation, 1987, 268 p.

يقدم عالم اجتماع وعالم إثنولوجيا في هذا الكتاب عرضاً لبحث ميداني واسع تم بين 1967 و1973 في فروع شركة IBM الممتدة على 72 بلداً. يرفض المؤلفان تبني نظرية التساتل، ويتوصلان في نهاية بحث مبني

على العوامل، الى استخراج أربع متغيرات ملازمة في إدارة الموارد البشرية داخل الشركات العابرة للقارات: المسافة التراتبية، والتسامح الذي يبديه الأشخاص تجاه عدم الاستقرار الذي يتهدد مستقبلهم، والشخصانية، وأخيراً الموقف من قيم عديدة مثل الغيرية والاخلاص للمصلحة العامة. لقد شكل ذلك البحث حدثاً، ولكن ما يؤسف له أن المنهج المعتمد يفتت الواقع الاجتماعي ولا يتيح التقاط مختلف التشكيلات الثقافية في تناغمها أو تناقضها الذاتيين.

- حول البشرية المجزأة:

Breton, R., **Les ethnies**, P.U.F. 1981, col. "Que sais je?" 127 P.

ملخص رائع عن الحدث الاثني وتوزعه في العالم قدمه اختصاصي في جغرافيا اللغات يتحاشى كل مظاهر التبسيط.

- جمعية الدفاع عن الأقليات الاثنية هي التالية:

Survival International (France), 45, rue du Faubourg-du-Temple, 75010, Paris.

تنشر هذه الجمعية مجلة **Ethnies** ومنشورات إعلامية أو للتوعية حول حقوق الشعوب الأصلية.

- حول طبيعة الحداثة والتحديث:

Balandier, 6. **Le détour, pouvoir et modernité**, Paris, Fayard, 1985, 266 p.

على عكس الفكرة التي كانت سائدة في خمسينات وستينات القرن العشرين، لا يعرف المؤلف التحديث على أنه اعتماد نمط حضارة يجسده الغرب أو تساتل الحضارات نحو نمط وحيد. وتتيح له المقاربة الأنتروبولوجية التي يعتمدها، تقديم جدلية النظام والفوضى، الموجودة سابقاً في المجتمعات التقليدية، والتي دخل عليها بعض التعديل في التاريخ الحديث من خلال الحركة وتخلخل القناعات.

- حول مفاهيم الحضارة والثقافة والمجتمع والاثنية والنشوئية والمفاهيم الأخرى للأنتروبولوجيا، يمكن أيضاً الرجوع الى الكتب التالية والتي سيرد هنا ذكرها للمرة الأخيرة:

Bonte P. et Izard M. (eds), **Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie**, Paris, PUF, 1991, XII et 756p.

Gresle F., Panoff M., Perrin M., Tripier M., **Dictionnaire des Sciences humaines**, Paris, Nathan, 1990.

Poirier J. (sous la direction de), **Ethnologie générale,** Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1968.

Poirier J. (sous la direction de)**, Ethnologie régionale I et II**, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1972.

Poirier J. (sous la direction de), **Histoire des mœurs**, 3 volumes, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1992.

الفصل الثاني

أزمة + احتكاك = إثنولوجيا

الاثنولوجيا هي نفسها شأن حضاري، تقليد عريق ينتقل من جيل لآخر. وهي لذلك جديرة بتحليل اجتماعي وتاريخي يبين ركائزها الأساسية. تلك هي غاية هذا الفصل. ولا تمارس الدراسة الإثنولوجية، ضمن مجتمع أو من باحث فردي، إلا من اللحظة التي يلغي فيها هؤلاء المقاومة التي يبدونها لسماع الآخر أو لاعتباره. هذه المقاومة هي سمة عالمية، وهي تحمل اسم التمركز الإثني أو الإثنوية[1].

الإثنوية

تقسم البشرية إلى سلالات عضوية دون حدود واضحة وهي تقسم بدورها إلى مجموعات إثنية، جغرافية، قومية تمتلك حضارات مختلفة وتنقسم هي الأخرى إلى تجمعات تتميز عن بعضها بالقرابة والمسكن والمعتقدات والطقوس. والبشر بطبيعتهم يتصفون بالكلام، ولكنهم لا يتكلمون جميعاً نفس اللغة. وتنوعهم الطبعي والثقافي يجعلهم عرضة لاختلافات كثيرة. ينسجم أعضاء كل من تلك المجموعات فيما بينهم ومع المجتمع الذي ينتمون إليه. وما يضمن هذا الالتزام هو الالتزام بقوانين المجموعة، حتى وإن لم يكن كاملاً، إذ يُفترض المخلّون منحرفين. والمجتمع الذي لا يتوصل إلى إقامة حد أدنى من التفاهم بين أعضائه عاجز عن الاستمرار.

من جهة أخرى، فإن التشابه والترابط بين المجتمعات المختلفة لا يتم بصورة تلقائية. فالتوحد بين الخصوصيات المختلفة ليس من طبع البشر، بينما يشكل

---

[1] سنعتمد هذا المصطلح المقابل لكلمة (ethnocentrisme) ناهجين بذلك نهج مصطلحات أخرى مماثلة أصبحت شائعة في اللغة العربية مثل الأنوية (égocentrisme) وغيرها. (المترجم).

الاختلاف الاجتماعي والثقافي سبباً دائماً للخلاف لكونه غير مستساغ. والمجموعات المتنافرة لا تنظر إلى خصومها كبشر، وإنما كحيوانات أو ما دون مستوى البشر أو برابرة أو غرباء. هكذا يصبح من الممكن، ومن المرغوب أيضاً، أن يمارس عليهم ما يحظر فعله مع أعضاء المجموعة بسبب رابطة التضامن: التنكيل والتعذيب والقتل والتشنيع والاستعباد والإبادة و«التطهير العرقي».

ليست هذه المواقف سوى الوجه الآخر للتماثل الطبيعي مع مجتمع الإنتماء ولافتخار كل عضو بثقافته الخاصة، وذلك ما يمكن تسميته بالوطنية أو بتعبير أكثر دقة بـ «**الإثنوية**». إن الخوف من التهميش يجعل من كل شخص إثنوياً. وربما كان ذلك واجب كل شخص. فحتى العالم الاثنولوجي لا يستطيع أن يحيد عن القاعدة.

ولا يمكن للمسيرة الاثنولوجية أن تبدأ إلا عند اللحظة التي ينظر فيها الانسان إلى حضارته على أنها خاصة، أي عند اللحظة التي يتوقف فيها عن اعتبار الآخر بربرياً. في تلك اللحظة نكون قد وصلنا، دون شك، إلى حوار الحضارات.

ويجب عدم الخلط بين الإثنوية **والعنصرية**. فالعنصرية تقضي:

1 - باعتبار أنه توجد أعراق مختلفة،

2 - وبأن بعض الأعراق أدنى من الأخرى (أخلاقياً وفكرياً وتقنياً)،

3 - وبأن تلك الدونية ليست اجتماعية أو ثقافية (أي مكتسبة)، بل هي فطرية وحتمية من الناحية العضوية.

من جهة ثانية، تقتضي الإثنوية اعتبار الحضارة الخاصة والقوانين الاجتماعية الخاصة (الموضوعة ثم المكتسبة) أعلى من كل الأخريات. فعلى سبيل المثال، بنيت النظرية الرسمية للامتداد الاستعماري الفرنسي على أساس المهمة التحضيرية لفرنسا، وبناء على ذلك اعتُبر كل كائن بشري، حتى ــ وخاصة ــ إن كان من عرق آخر، مدعواً إلى الاستفادة من الحضارة الفرنسية كشريك كامل. لم يكن هناك إذن من عنصرية نظرية (حتى وإن اتخذت الأمور مساراً مختلفاً على صعيد التطبيق). وفي المقابل كانت الإثنوية تبلغ أوجها لكون الحضارة الفرنسية كانت تعتبر أسمى

من كل الأخريات. كانت تعتبر «الحضارة» بشكلها الأمثل والتي يستطيع كل عضو في الإمبراطورية أن ينتمي إليها وأن يصل إلى درجة أن يُعتمد عضواً في الأكاديمية الفرنسية كما حصل مع السنغالي ليوبولد سيدار سنغور.

من الناحية التاريخية، لم تستطع الاثنولوجيا أن تفرض ذاتها إلا مع إدراك التنوع الثقافي ومع إعادة نظر مؤسسيها بمقاييسهم الاجتماعية الخاصة، في فترات امتزجت فيها إذن اكتشافات حضارات كانت مجهولة مع أزمة حضارية ذاتية. هذا ما أتاح لنا طرح المعادلة: أزمة + احتكاك = إثنولوجيا.

في تاريخ الغرب، تحققت هذه الصورة في ثلاثة محطات رئيسية: عصر النهضة وعصر الأنوار والعصر الحديث.

عصر النهضة

تعود النهضة جزئياً إلى النقاهة السياسية والاقتصادية والديمغرافية لأوروبا بعد أهوال حرب المائة عام والطاعون الأسود. ولكنها تغذت من موارد خارجية. تؤرخ بداياتها، بشكل اصطلاحي، مع سقوط القسطنطينية في أيدي الأتراك عام 1453، وذلك ما تسبب في هرب مثقفي المتوسط الشرقي نحو أوروبا الجنوبية. وباحتكاك الغرب معهم، اكتشف أنه بربري. رجال ذوو تربية حسنة، مثل مونتاني (Montaigne) شعروا أن شعبهم قد أصبح غبياً لأنه فقد الاتصال بالعصور القديمة وأنه من الملح والضروري إعادة ذلك الاتصال من خلال القراءة التي هي نوع من الحوار مع عباقرة الماضي: هوراسيوس، أفلاطون، أرسطو، فيرجيل، بلوتارك، سقراط، شيشرون وكثيرون غيرهم.

من ناحية أخرى تأثر الرجال والنساء المثقفون باكتشافات البحارة بعد عام 1450؛ هنري البحار، الأمير البرتغالي الذي موّل أولى رحلات الاستكشاف، إيراسموس، إيزابيلا ملكة اسبانيا التي أولت ثقتها لكريستوف كولمبس، اليزابيت ملكة بريطانيا التي أطلقت بلادها لفتح العالم. اكتشافات تقنية قادمة من المتوسط الشرقي (البوصلة، دفة السفينة، الشراع المثلّث) أتاحت بناء نموذج جديد من السفن عرف باسم كارافيل وتميز بقدرة كبيرة ـــ فقدت منذ عصر الفايكونغ ـــ على مجابهة الريح العاتية. أصبح في وسع البحارة بعد أن يستسلموا للرياح

الصابيات تدفعهم على امتداد شواطئ افريقية، **أن يعودوا منها**. لقد كانت العودة، وليس الذهاب، هي التي أعاقت حتى ذلك التاريخ الرحلات البحرية. بعدها، وخلال خمسين عاماً فقط ــ بين 1450 و1500م. – اكتشف الغربيون أقطار الأرض ورسموا الخرائط لشواطئها البحرية. ظهرت أمامهم فجأة شعوب مجهولة عدلت من نظرهم وطرحت عليهم التساؤلات: هل هؤلاء بشر أم حيوانات؟ هل لهم تكوين مماثل؟ أهُم من سلالة آدم؟ وإذا كان الجواب نعم فكيف تفرقوا هكذا وعلى أثر أية هجرات؟

اتخذت صورة الآخر وجهين: وجه الحكيم القديم ووجه المتوحش. والاثنان ألقيا بظلهما على الغرب ودفعاه إلى نظرة نقدية وإلى إعادة النظر بمراجعه الثقافية، حيث قدم له الأول الحكمة العميقة للعقل الفلسفي ويَسّر له الآخر التعرف على البراءة الطبيعية.

تقدم مقالات (Les Essais) مونتاني، المنشورة عام 1580، شهادة على أكثر من قرن من التواصل والأزمة. وإذا لم يكن في الكتاب ذكر للإثنولوجيا (المصطلح الذي لم يظهر سوى بعد قرنين من الزمان)، فإن المفاهيم الأساسية لهذا العلم موجودة فيه:

1 - إعادة النظر بالإثنوية،

2 - مسلّمة عَرَضية الحضارات من حيث انها نتاج للنشاط البشري،

3 - تحليل المجتمعات بالمقارنة.

مثال ذلك الفصل الحادي والثلاثون من الكتاب الأول الذي يحمل عنوان «**آكلي اللحوم البشرية**»:

إعادة النظر بالإثنوية:

« أرى أن هذه الأمة (الهنود الحمر) لا تتصف بالبربرية ولا بالوحشية، حسب ما بلغني عنها، إلا إذا كنا نطلق تسمية البربري على كل ما لم نألفه؛ وفي الواقع فإن رؤيتنا للحقيقة وللمنطق مقتصرة على ما عرفناه وجربناه من مفاهيم وعادات البلد الذي نقيم فيه ».

الحضارة كثمرة للتصنع وكإفساد للطبيعة:

« لقد بالغنا في إثقال جمال وغنى وتنوع الطبيعة بمنشآتنا حتى أوشكنا أن نخنقها. ولكن أنّى تيسر لطهارتها أن تسطع، فإن ذلك يشكل خجلاً رائعاً لمنشآتنا العبثية والتافهة ».

من جهة أخرى، يتلو وجها «الآخر» ـــ الفيلسوف القديم والانسان البدائي الطبيعي ـــ من خلال المقارنة، قرار الاتهام لحضارة مأزومة:

« هكذا تبدو لي تلك الأمم (الهنود الحمر) بربرية لأنها لم تكتسب إلا النذر اليسير من تصنع الفكر البشري، ولكونها ما زالت قريبة جداً من سذاجتها الطبيعية. ما زالت القوانين الطبيعية تسوسهم، دون أن يمسّها إفساد قوانيننا. ولكن طهارة كهذه تجعلني أشعر أحياناً بالكدر من أن التعرف إليها جاء متأخراً عن زمن عرف رجالاً كانت لديهم حكمة أكثر منا. يزعجني أن لوكورغوس وأفلاطون لم يطّلعا عليها، ذلك أنه يبدو لي أن ما نعرفه بالتجربة عن تلك الأمم لا يفوق كل الصور التي جمّل فيها الشعر العصر المذهّب وكل تصوراته لحياة بشرية سعيدة وحسب، بل يفوق أيضاً مفهوم الفلسفة وغايتها... وكم كان أفلاطون سيجد الجمهورية التي تصورها بعيدة عن هذا الكمال: («رجال مشحوذون عجنتهم أيدي الآلهة»). (Sénèque,Epîtres,90).

ينتهي الفصل الذي نستشهد به مع قصة رحلة قام بها مونتاني إلى مدينة روان بهدف مقابلة ثلاثة هنود أميركيين، أحدهم قائد حربي، قرروا من تلقاء أنفسهم اجتياز الأطلسي والتعرف إلى أوروبا. ولقد استقبلهم الملك شارل التاسع وجعلهم يجولون في المدينة. سجّل مونتاني دهشتهم لحداثة سن الملك الذي يحكم رجالاً ناضجين، وأمام التفاوت الاجتماعي الذي يعكسه بؤس المتسولين وترف النبلاء. ويتابع مونتاني حكايته بتسجيل نتائج بحثه العرقي على أولئك الأشخاص الثلاثة. لكنه يشكو من المترجم:« كان لدي ترجمان يتتبعني بصعوبة ويعجز عن تلقي تصوراتي بغبائه لدرجة أنه أفقدني كل متعة ». ومع ذلك كان اللقاء كافياً لاثارة إعجاب الباحث بعادات وتقاليد محدّثيه. في النهاية يعود مونتاني إلى انتقاد الإثنوية الأوروبية: « كل ذلك ليس بالأمر السيء، ولكن انظروا: انهم (الهنود) لا

يرتدون السراويل ». ونفهم من هذه الملاحظة الساخرة أنهم يستحقون أن يُعتبروا متحضرين، لأن العرف الشائع يقول: بما أنهم لا يلبسون مثلنا، فهم إذن برابرة. ولنفكر بردات فعل الفرنسيين اليوم أمام ملابس وعادات الأقليات المهاجرة. لقد ولدت أسطورة المتوحش الطيب وولّدت معها الاهتمام العلمي بالشعوب الغريبة.

لم يعرف عصر النهضة الكثير من المفكرين. ولكن أمثال رابليه وإيراسموس ومارغريت دونافار كانوا شائعين، واثقين من أنفسهم ومتواصلين فيما بينهم لتشكيل تيار جارف من الشك في قلب الحضارة الغربية. وأخيراً فإن مونتاني باشر بعمل أصبح مؤسسة فيما بعد: جولة في أوروبا تكرس عالم الاجتماع في مهنته مثلما تكرس جولة في ربوع فرنسا رفيقاً أو جولة حول العالم ضابطاً في البحرية. تلك الجولة (في سويسرا وألمانيا وإيطاليا بخصوص مونتاني) كانت مناسبة لقصة نشرت عام 1774. وذلك ما أكمله مونتسكيو وتوكفيل وكثيرون غيرهم.

كيف يمكن للمرء أن يكون فارسياً؟

هناك بعض التصنع في تقسيم التاريخ إلى عصور منفصلة. ولكننا سنعتبر، لتسهيل الطرح، أن عصر الأنوار (1715 – 1800) يتميز بخصائص فريدة فيما يتعلق بموضوعنا. وكما كانت حال عصر النهضة فإن هذه الفترة عرفت ازدهاراً ديمغرافياً واقتصادياً مثلما شهدت توسعاً عالمياً لأوروبا من خلال تطور المبادلات البحرية التي اندرجت فيها تجارة الرقيق المثلثة مع افريقيا وأميركا.

في ميدان الثقافة والأفكار، عُرف عصر الأنوار بخصوصية ميّزته عن عصر النهضة: كان شخص مثل مونتاني يعتبر أنه من غير الممكن تجاوز العصور القديمة، ويشعر أنه منفي في مستنقع عصره. والظاهر أنه لم ينتبه إلى أن عصراً جديداً كان يبدأ مع تصوراته عن «آكلي لحوم البشر». في المقابل، كانت فترة الأنوار مدركة تماماً لهذا الأمر، إذ رأى الفلاسفة أن العقل قد أفلت من عقاله وأصبح يستطيع تخطي الموروث القديم، حتى في العلوم الإنسانية. عندما يحلل عمانوئيل كانط (1724–1804) تطور المعارف العلمية، فإنه يلاحظ أن الإدراك يشكل مادته وأن الظواهر (أو الظواهر الخارجية للوجود) تدور حول العقل كما تدور الأرض حول الشمس، وليس العكس هو ما يحصل. كما يلاحظ التهديد الدائم الذي يلقيه العقل

على مجمل الحضارة، بما فيها الايمان المسيحي. ولذلك فإنه يحاول توسل هذا العقل في كتابه **نقد العقل المحض**. ولكن عدداً كبيراً من المفكرين (بيل، فولتير، ديدرو وغيرهم) يسلك سبيلاً مضاداً سوف يتوسع كثيراً في القرن التاسع عشر. إن أزمة الحضارة أصبحت مستعصية.

من جهة أخرى، تعددت الاتصالات من خلال رحلات الاستكشافات الكبرى، وأصبحت تقاريرها وحكاياتها تشكل نوعاً أدبياً قائماً بذاته ومرغوباً من المفكرين المتنورين. ابتداء من أواخر القرن السابع عشر أصبحت لدى الناس كمية من المعلومات الأنتروبولوجية كافية كمّاً ونوعاً لممارسة تأثير كبير على مشاعر الأوروبيين وطرق تفكيرهم.

نشر القس بريفو (L'abbé Prévost) **تاريخ الرحلات العام** إبتداء من سنة 1746، ونشر تيودور دو بري (Théodore de Bry) منتخبات من **الرحلات الكبرى** التي حصلت بين عامي 1590 و1703، كما نشر البارون لاهونتان (La Hantan) قصتين عن رحلات إلى أميركا عام 1763. وشكلت الرحلات البحرية التي قام بها كوك (Cook) وفورستر (Forster) وباركنسون (Parkinson) ولابيروز (La Pérouse) وبوغانفيل (Bougainville) وغيرهم مادة لتقارير عديدة، كما أضاف ديدرو **ملحقاً** لحكايات دارت حول رحلة هذا الأخير، ونشر مونتسكيو **رحلات** قام بها في أوروبا. وفي نفس الفترة ظهرت للمرة الأولى **مذكرات رحلة** (1774) كان مونتاني قد كتبها واكتشفت بين وثائق قصره. ظهر «الآخر» على المسرح سواء على شكل آكل للبشر أو بربري أو متوحش، أو من خلال ملامح السويسري أو الانكليزي أو الايطالي. وأخذت الأوساط«المتنورة» تتساءل عن قيمة الموروث الغربي ومظهره القومية. وحسب ما يذكر توكفيل فإن الأوساط الباريسية كانت تضج بالحديث، خلال السنوات الخمس عشرة التي سبقت اندلاع الثورة الفرنسية، عن الغليان الديمقراطي السائد في أميركا.

خلال تلك الفترة، انشطرت صورة المتوحش الطيب إلى اثنتين: آكل البشر الرافض لأنوار العقل والمفطور على العبودية، والبدائي الطيب الذي تجعل منه براءته فريسة لإفساد البيض أو تدخله تحت وصايتهم وحمايتهم. وهاتان الصورتان هما المتمثلتان في كاليبان وأريال في **عاصفة** شكسبير أو بشخصية فاندريدي

(Vendredi) في روبنسون **كروزو** لدانيال ديفو. هكذا وضعت أسس الاستعمار التي حللها مانّوني (Mannoni) عام 1950 في كتابه **علم النفس الاستعماري** (La psychologie de la colonisation).

ولكن الكتاب الأهم الذي يسمح بتبيُّن الطريقة التي تطورت من خلالها مفاهيم الاثنولوجيا هو **الرسائل الفارسية** (Lettres persanes) لمونتسكيو. وملخص الكتاب هو التالي: ريكا، الغني الفارسي، ومرافقه يوزباك يتجولان في أوروبا، وهما يتراسلان عندما يحدث أن يفترقا، أو يكاتبان أصدقاء أو أقارب أو معارف في إيران. يتشكل الكتاب من تلك الرسائل التي هي، دون شك، من اختراع مونتسكيو.

تنضوي تلك الرسائل ضمن موجة الاستشراق التي راجت في القرن الثامن عشر. وتمتلك الحضارة الفارسية (الايرانية) الاحترام الكافي لمقارنتها بالحضارة الغربية، ولكن فيها ما يكفي أيضاً للنقد، من تعدد الزوجات إلى الإغلاق على النساء في المنازل، إلى إخصاء الغلمان المخصصين لخدمة الحريم، وذلك ما يقدم الحجج الكافية للمقارنة بين الحضارتين سلباً وإيجاباً. ويركز النص على اختلاف الحضارتين (أي الهوية الثقافية والغيرية) وعلى الاثنوية فيهما وعلى الأزمة التي تنشأ داخل تلك الإثنوية على أثر الاحتكاك مما يشكل الاعتراف بالآخر والدهشة أمام التنوع. في الرسالة الثلاثين يبدي ريكا دهشته من **نظرة** الباريسيين إليه، فينهي رسالته بهذه الكلمات:

« عندما كان أحد يخبر رفاقه بأنني فارسي، كنت أسمع على الفور همهمة تعلو من حولي: « آه! آه! أصحيح أن الرجل فارسي؟ إنه لأمر عجيب! كيف يمكن للمرء أن يكون فارسياً؟».

يطالعنا هنا لفت نظر من الكاتب للقارئ، ذلك أن السؤال المضمر يصبح كالتالي: «كيف يمكن للمرء أن يكون فرنسياً؟» أو إنكليزياً أو حبشياً أو أفغانياً أو صينياً؟

وكما فعل مونتاني من قبل فإن مونتسكيو ركز على اللباس كشعار للغيرية. ويمكن لهذه الملاحظة أن تتعمم على مجمل الحضارة المادية، فمنذ القرن الخامس عشر كان البحارة هواة لجمع الأشياء الغريبة من حلى وأسلحة وأدوات وأثاث

وأشياء طقوسية إلى المعادن والنباتات والحيوانات المحنطة أو جلودها وعظامها، وذلك ما كان يزين جدران وواجهات ما كان يعرف باسم مخازن التحف وما تطور على مر العصور فشكل متاحفنا ومعارضنا الغيرية. هنا يحصل التواصل بيننا وبين تلك الحضارات الغربية.

الاثنولوجيا والمقارنة والعودة إلى الذات

ظهرت كلمة «إتنوغرافيا» (ethnographisch) للمرة الأولى عام 1772 لدى لمؤرخ الألماني شلاتزر (Schläzer) لكي تعرّف عن « منهج ليني[1] (linnéen) لدراسة تاريخ الشعوب الخاص ». وفي الفرنسية يظهر مصطلح إثنولوجيا (ethnologie) عام 1787 لأول مرة في كتاب شافان (Chavannes) **دراسة عن التربية الفكرية مع مشروع لعلم جديد.**

يمكن للاثنوغرافيا أو للإثنولوجيا أن تتطابق مع نمطين اختطّا خلال القرن الثامن عشر سبيلين مختلفين: نمط علوم الطبيعة ــ علوم الأحياء مع لينّي (Linné) ولامارك أو علوم الجمادات مع نيوتن ولافوازييه بالاضافة إلى كثيرين غيرهم ــ، ثم النمط الأدبي الذي قدمته قصص الرحلات والتجارب الفلسفية أو السياسية.

وكما برهن وولف ليبينيز (Wolf Lepenies) عام 1990 فإن هذين النمطين سوف يتوصلان فيما بعد إلى تشكيل ثقافتين ستتجاذبان العلوم الاجتماعية حتى تنتهيان إلى ولادة علمٍ جديد. ويظهر تأثير النمط العلمي بوضوح في مشروع شلاتزر الذي يقترح منهجاً لوصف وتصنيف الشعوب شبيهاً بذاك الذي طبّقه لينّي على الأنواع الحيوانية. كما أن الإلتباس الذي شهده القرن الثامن عشر بين **العرق** (العضوي) و**السُّلالة** (الاجتماعية) قد ساهم في ذلك التوجه (بقيت الكلمتان مترادفتين في الفرنسية حتى القرن العشرين). كانت الإثنولوجيا حينها، وإلى حد كبير، دراسة للأعراق. وخلال القرن العشرين فقط استحوذت الإثنولوجيا على المكتسبات الفلسفية للنهضة ولعصر الأنوار ــ أي الإنعكاسية والمقارنة ــ وحاولت التخلص من عنصرية كانت كامنة أو ظاهرة.

---

[1] نسبة إلى عالم الطبيعة السويدي كارل فون ليني (Carl Von Linné) الذي قام بتصنيف لأنواع النبات والحيوان من خلال تحديد مزدوج يتميز فيه الكائن الحي بنوعه وجنسه. (المترجم، عن Le Robert).

إذا كان علماء الإثنولوجيا يخصصون الكثير من الجهد والوقت لوصف وتحليل المجتمعات الأخرى، فذلك لا يعني أنهم لامبالون بخصوص مجتمعاتهم. إنهم يقارنون بين عدد من المجتمعات، أو بين مجتمعهم ومجتمع آخر. ذلك ما نعنيه عندما نقول إن الإثنولوجيا علم **مقارن**. من جهة أخرى فإن الباحث، مثله مثل مونتاني وروسّو ومونتسكيو، يعود دائماً إلى حضارته. ينظر إليها وكأنه غريب عنها. يبدو بغربته أمام نفسه من خلال النظرة المبتعدة التي تبدي له خصوصيته الذاتية. لا تعود **الموضوعية** في هذه الحالة تفتيشاً عن الخروج من المجتمع، فهذا غير ممكن لأن كل مراقب موقعاً، ولأنه محدد بانتمائه الاجتماعي. والوسيلة الوحيدة المتاحة لهذا المراقب هي أن يلعب لعبة انتماء اجتماعي آخر يمكّنه من معرفة طبيعة مجتمعه الذاتي والتفاوت الناتج عن تغيير الموقع في المفهوم الاجتماعي.

ابتداء من القرن الثامن عشر، وخاصة بعد الاهتمام المتزايد بأسطورة «المتوحش الطيب»، لعبت الإثنولوجيا دوراً إيديولوجياً في التفكير الغربي. بعدها ما يكف المفكرون عن المقارنة بين الشعوب الموصوفة بـ «البدائيين»، أو «الآخرين»، أو «هم» (أو كما يقال بالألمانية «شعوب الطبيعة» (Naturvölker)، وبين الشعوب التي توصف بـ «المتحضرة»، إما لتمجيد البدائي الذي يعيش بحرية ومساواة وفي حالة الطبيعة ـــ ذلك أن الحضارة تفسد جميع الأشياء ـــ كما يرى جان جاك روسو، وإما لتبجيل الحضارة ولإثبات أنها أسمى من حالات البربرية والبدائية السابقة، وهذا ما يبدو في **النشوئية** (الاجتماعية للقرن التاسع عشر).

توصلت الإثنولوجيا في أيامنا إلى تقييم يقترب من الدقة أكثر فأكثر وإلى تفصيل للحالات المختلفة التي تعيشها أو عاشتها الانسانية المشرذمة والمتنوعة. إن عدد المجتمعات المدروسة يتزايد باطراد، كما أن نوعية الدراسات وغناها تتيح لعالم الإثنولوجيا أن يثبّت مكانه بين العلماء. ولكن الدور الإيديولوجي الذي لعبته الإثنولوجيا ما زال قائماً إلى حد كبير، إذ أن عليها أن تبدي رأيها في كبريات المشكلات الراهنة: الدولة والديمقراطية، العائلة والعلاقات الزوجية، الجنس والتوالد، المعتقدات والهوية.

انتهى توسع أوروبا العالمي منذ التاريخ الرمزي لمؤتمر برلـــين عـــام 1885. أصبح المحيط الهادي (ميلانيزيا، بولينيزيا، غينيا الجديدة) وإفريقيا ومحميات الهنود في أميركا الأرضية التي يتشكل عليها علم الإثنولوجيا الوليد. وستلعب افريقيا بشـكل خاص، بين 1930 و1960، دوراً نموذجياً في انطلاق هذا العلم في بريطانيا وفرنسا، بينما ستكوّن أميركا والمحيط الهادي الأرضية الخصبة للأنتروبولوجيا الأميركية.

أضيف إلى الاحتكاك الذي ولّده التوسع الامبريالي احتكاكات أخرى ناتجـة عن المبادلات العالمية بعد الحرب العالمية الثانية. ساهم ازدهار المشـــاريع المتعـددة الجنسيات والمبادلات التجارية على صعيد الكرة الأرضية والتغطية العالمية للإعـلام والرحلات السياحية المنظمة بجعل كل سكان «القرية العالمية» يتواصلون فيما بينهم في وقت بدأت تظهر شكوك عديدة في الغرب.

منذ نهاية القرن الماضي ازدادت حدة الشعور بأزمة الحضارة في أعمال مـن أطلق عليهم الفيلسوف بول ريكور (Paul Ricœur) اسم سادة الشـك: كـارل ماركس ونيتشه وفرويد. حلت الخيبة والشعور بازدياد الخلل بين الوظائف وداخل الجسم الاجتماعي محل الغبطة التي كانت قد ولدتها ايديولوجيا التطـور ووعـود الثورة الصناعية الأولى (1760 - 1830). ذلك الشعور بـ «نهاية عصر» يشـكل الركيزة الأولى لأعمال اميل دوركهايم (1858 - 1917) الذي أسس لتعليم علـم الاجتماع وممارسته في فرنسا. ولقد ازدادت حدة ذاك الشـعور خـلال القـرن العشرين مع مخلفات الحربين العالميتين وحروب التحرر مـن الاسـتعمار، ومـع اللاإستقرار العالمي الناتج عن ذلك، وتفتت الايديولوجيات، وليـس موهمـا، في الغرب، ومع عجز الانسانية عن إيجاد العلاجات للتمييز والبؤس والعنف.

تسبب ازدياد الاحتكاكات والشعور المتزايد بالأزمة بنوع من ارتفاع حمـى علم الإثنولوجيا. أخذ هذا العلم يحاول التعريف عن نفسه، وأوجد لنفسه مكاناً في مؤسسات التعليم والبحث. ولكن أحد أسباب ذلك الازدهار، بين عـامي 1880 و1960، كان التوسع الاستعماري.

وإذا كان علم الإثنولوجيا يدين بجزء من ازدهاره إلى الحماية الاستعمارية فإن ذلك لا يعني أنه نتاج استعماري. من الصحيح أن هناك أبحاثاً موّلتها الدول الاستعمارية (الرحلة البحرية بين داكار وجيبوتي التي قام بها مارسيل غريول (Marcel Griaule) لصالح فرنسا، وأبحاث «**فريق الأنتروبولوجيين الحكومي**» في خدمة الادارة الاستعمارية في بريطانيا العظمى). ومن الصحيح أن علماء الإثنولوجيا لم يولوا اهتماماً، حتى فترة قريبة، بالأمور النظرية والتاريخية والمنهجية التي يطرحها انتماؤهم إلى قوة استعمارية، حديثة أو قديمة، ولا للعلاقة غير المتوازنة التي كانت تنشأ خلال البحث. ولكن إذا كان من الضروري اليوم نزع الصبغة الاستعمارية عن الممارسة الاثنولوجية، فإنه من الخطأ ألا نرى فيها سوى ناتج استعماري.

تتيح لنا الأصول التاريخية لهذا العلم بتبين أطره العامة من خلال مقاربة أولية: انه ليس علم «الإثنيات»، وليس دراسة علمية للمجتمعات الأخرى، بل هو **بحث مقارن ومتعاكس مرتبط بتساؤل ذي طابع فلسفي حول مصير وقيمة الحضارات**. ويتوسل هذا البحث العلمي منهجاً يرتكز إلى تحقيق أولي عن المجتمعات المدروسة ـــ تحقيق يجري «**على الأرض**» ـــ ينتج تآلفاً بطيئاً ومطوّلاً مع الجماعات التي يقوم بدراستها. والنص الأساسي في الإثنولوجيا هو«**الدراسة الاحادية**» (La monographie)، أي التحليل الأوفى والأكمل لتجمع بشري أو لمؤسسة أو لواقع اجتماعي خاص (مجتمع أو قرية أو طقس أو عيد، إلخ.) يقوم به عالم اكتسب معرفة بالأرضية التي يبحث فيها. والدراسات الاحادية التقليدية الكبرى تمثل النصوص الأساسية لعلم الاثنولوجيا.

كانت الأبحاث الاثنية الأولى التي نتجت عن الاحتكاك بشعوب اعتُبرت نماذج لأزمنة خاليةٍ قليلة الانتباه إلى التغييرات التي طرأت على تلك الشعوب. ولكن في السنوات الثلاثين الأخيرة كان من شأن إعادة النظر بالانتماء الزمني للبشرية أن يغير وجه علم الإثنولوجيا.

لمعرفة المزيد:

- عن تاريخ الاثنولوجيا:

Poirier, J., **Histoire de l'ethnologie**, Paris PUF, col. "Que sais-je?", 2[ème] éd. 1974, 128 p.

يكمل هذا الكتاب القيم، رغم صغر حجمه، ما هو مطروح في هذا الفصل، باعطائه معلومات عن التاريخ القديم وعن العصر الوسيط. كما يبين الدور الذي لعبه "الايديولوجيون" في بداية القرن التاسع عشر. ثم يتوقف أخيراً عند تشكّل الاثنولوجيا الحديثة خلال ذلك القرن وعند مختلف مدارسها وتقاليدها.

- عن علم النفس الاستعماري والوضع الاستعماري الذي أجريت فيه العديد من الدراسات الاثنولوجية:

Mannoni, O., **Prospéro et Caliban, Psychologie de la colonisation**, Paris, Ed. Universitaires, 1984, (1[re] éd. 1950).

أوكتاف مانوني هو عالم نفس قام، بعد إقامة طويلة في مدغشقر، بتقديم نظرية عن العلاقات بين المستعمِرين والمستعمَرين، والتي تتأثر بالبنى اللاواعية للفريقين. يركز هذا الكتاب على التحليل أكثر من ميله الى اتخاذ مواقف سياسية في موضوع الاستعمار. وهو يناضل، من جهة أخرى، في سبيل دراسة معمقة لهذا النموذج من العلاقة. ورداً على تحليل المستعمَر الذي قدمه مانوني، قام فرانز فانون، عالم النفس المنتمي إلى جزر الأنتيل باصدار كتابه **Peau noire, Masque blanc,** Paris, Seuil, 1952، الذي عرض فيه نظريته القائلة بأن شخصية المستعمَر هي مشكلة في أساسها حسب الوضع الاستعماري الذي يقوم بتدميرها في الوقت نفسه.

- تشكل الدراسات الأحادية بعضاً من المراجع الضرورية للاثنولوجيا. ونذكر هنا بعض المراجع التي هي أمثلة عن عناوين لا يمكن لعالم الاثنولوجيا الاستغناء عنها:

Malinowski, B., **Les Argonautes du Pacifique occidental**, Paris Gallimard, 1963 (traduit de **Argonauts of the Western Pacific**, New York, E.P. Dutton, 1922, XXXI, 528 p.)

دراسة عن شبكة من الهبات والهبات المضادة، معروفة باسم "كولا"، بين سكان أرخبيل تروبريان الميلانيزي. وتمثل هذه الدراسة الاحادية أنموذجاً عن العمل الاثنوغرافي الطويل النفس والناتج عن الملاحظة من خلال المشاركة. وهي أيضاً مرجع هام عن نظرية الهبة التي يقول بها مارسيل موس.

Evans-Pritchard E.E., **Les Nuer**, Paris, Gallimard, 1969 (traduit de **The Nuer; a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people**, Oxford, Clarendon, 1940, 272 p.)

النوير هم شعب من رعاة البقر نصف الرُحّل، يعيش في السودان. ضمن التقليد الوظيفي البنيوي الانكليزي، تقوم إيفانز – بريتشارد بتحليل الاقتصاد الرعوي وبيئته المكانية والزمانية، لتنتقل بعدها الى دراسة البنى السياسية والأنساب وفئات السن، والوظائف التي تقوم بها. ويمثل النوير حالة تقليدية من التنظيم التجزيئي بمعنى الكلمة.

Condominas, G. **Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo, Chronique de Sar Luk, village de Mnong Gar (tribu proto-indochinoise des hauts plateaux du Viêt-nam central)**, Paris, Mercure de France, 1957).

تختلف دراسة كوندوميناس لقرية سارلوك عن النمط المتبع في المرجعين السابقين. فبدلاً من جمع وجوه حياة شعب مونغ وعرضها ضمن فصول موضوعاتية، يقدم الكاتب عرضاً لحياة القرية يوماً بيوم على امتداد سنة كاملة. يؤدي ذلك الى تشابك الأحداث — من استصلاح الأرض الى التضحية بالجواميس، إلى الوفيات، الخ. – ضمن عرض روائي متداخل ولكنه مشوق.

Tessmann, G. **Les Pahouins (Die Pangwe)**, 1913.

يشكل هذا الكتاب ذو الصفحات السبعمائة نموذجاً متكاملاً دون شك للدراسة الأحادية الاثنولوجية، مع خرائطه، ولوحاته، ومخططاته وترسيماته وصوره. "يتكرر" مؤلفه عملية الملاحظة المشاركة. ولقد نشرت أجزاء منه بترجمة فرنسية ضمن كتاب:

Fang, de Ph. Laburthe-Tolra et G. Falgayrettes, Paris, musée Dapper, 1991.

الفصل الثالث

البشرية في الزمن

البشر هم نوع من عالم حيواني:« **الانسان العاقل العاقل**» (Homo sapiens sapiens). أمام هذا الطرح البسيط اتخذت الإثنولوجيا الفرنسية والأنتروبولوجيا الأميركية موقفين مختلفين. ركزت المدرسة الفرنسية، على أثر اميل دوركهايم على الاختلاف الخاص (**العاقل العاقل**) الذي يميز البشر المعاصرين عن البشر البدائيين، ورأت مع دوركهايم أن الظواهر الاجتماعية تختلف في طبيعتها عن الظواهر الطبيعية، ثم ركزت اهتمامها على علاقات القرابة واللغة والتصورات والمؤسسات المجتمعية، أي على كل الخصائص الرمزية والفكرية واللغوية للانسانية المكتملة التشكل.

في المقابل، صب التراث الانتروبولوجي الأميركي الذي تأسس على يد فرانز بواس (Franz Boas) (1858 – 1942)، اهتمامه على النوع (**الانسان**) الذي يربط البشرية بالأنواع الأقرب إليها مثل « **قرود استراليا** » (Australopithecus) أكثر من تركيزه على الاختلاف النوعي (**العاقل العاقل**) الذي يميزها عنها. والملفت للنظر أن التركيبة الفكرية للعالمين كانت مختلفة، إذ كان بواس فيزيائيا وجغرافيا بينما كان دوركهايم فيلسوفا. لهذا نجد أن الكثير من الصور المميزة للأنتروبولوجيا الفرنسية المعاصرة هي ذات طبيعة فلسفية (تلك هي مثلا حالة كلود ليفي شتروس وروجيه باستيد وجان كازنوف وموريس غوديلييه). ولتبين الاختلاف بين النظرتين، يكفي أن نقارن فهارس **الإنسان** (L'Homme)، مجلة الأنتروبولوجيا الفرنسية، مع فهارس المجلات المماثلة في الولايات المتحدة (American Anthropologist, Current Anthropology) أو في بريطانيا

(Man). نجد في المجلات الأخيرة مقالات كثيرة عن ماقبل التاريخ أو عن الأنتروبولوجيا الفيزيائية أو البدائية المقارنة؛ وكل ذلك غائب عن الأولى. لا تجهل المدرسة الفرنسية أن للبشر جسداً، ولكن، بالرغم من توجه مادي معلن في الغالب ومعروض بصورة منهجية، فإنها تهتم بـ « **التصورات** »؛ في المقابل، يرتكز اهتمام المدرستين، الأميركية والبريطانية، على الجسد في ماديّته العضوية وفي علاقته بالمادة.

والوحيدون تقريباً في التراث الاثنولوجي الفرنسي هم أندريه لوروا – غوران (Andé Leroi-Gourhan) عالِم ماقبل التاريخ وأتباعه الذين يقيمون صلة بين البشرية وجسدها، بين المجتمع وإطار حياته المادي، بين الحاضر ومرحلة ماقبل التاريخ التي شكلته. ونحن نسجل هنا انتماءنا إلى هذه الرؤية، حيث يبدو لنا أن فصل القوة العاقلة عن جسدها يمثل نظرة منقوصة. « **الإنسان العاقل العاقل** »، حتى وإن كان متميزاً بخاصية رمزية لا يملكها سواه، هو مخلوق طبيعي. إنه يمتلك جسداً عدّل فيه التطور وهو منتمٍ إلى المادة وعلى علاقة بها. سوف نحاول إذن، في هذا الفصل، أن نستعيد مراحل التطور البشري وأن نتساءل عن طبيعة الزمن الذي ينضوي فيه الجنس البشري.

في البداية، وحسب مقتضى الأمر، سوف نحاول أن نرسم الخطوط العريضة للتيارات الإثنولوجية المستمدة من أعمال دوركهايم والتي توضحت في فرنسا وبريطانيا منذ بداية هذا القرن. سوف ينشد هذا الفصل إذن هدفاً مزوجاً: تحديد التقاليد المنهجية الفرنسية والبريطانية والأميركية والألمانية بالنسبة لبعضها، ومقاربة علاقة الإثنو – أنتروبولوجيا بالتاريخ وبالزمانية وبماضي البشرية.

من الثورة الفرنسية إلى الحرب العالمية الثانية امتد، في الدرجة الأولى، عصر القوميات. شكل القرن التاسع عشر قطيعة مع أوروبا المفكرة التي عرفت في القرن الثامن عشر والتي وحدتها اللغتان، اللاتينية والفرنسية، كما وحدها ميلٌ غالب وواضح إلى العقلانية. فلاسفة وكتاب وموسيقيون ناطقون بالألمانية ــ هردر، شيلر، فيختته، غوته، بيتهوفن، شوبرت ــ أخذوا يطالبون بهويتهم وباعتماد لغتهم. ونشأت حركات مماثلة في روسيا وايطاليا والدول السكندينافية وأوروبا الوسطى. وانطلقت الأمم الأوروبية المتعادية فيما بينها نحو الخارج لتشكل قوافل المستعمرين أو المهاجرين. هكذا تفتت أوروبا المفكرة، ثم نزفت حتى العظم في الحربين

العالميتين، بينما كان يتشكل قطب علمي راسخ في الولايات المتحدة التي كانت تقطف ثمار الأدمغة المهاجرة من العالم القديم والهاربة من تصاعد الديكتاتوريات القومية. ذلك هو المناخ الذي تشكلت فيه تقاليد قومية في العلوم الاجتماعية كانت تتواصل فيما بينها، ولكن بفارق زمني شاسع أحياناً.

منذ الحرب العالمية الثانية انهارت القوميات وابتدأت أوروبا المفكرة تشد الصفوف. ولكن العلوم الاجتماعية تطورت بسرعة، فتخصصت وتشعبت بشكل حافظ على الموروثات القومية، وهذا ما يعلل التحدث عنها في كتاب يشكل مقدمة للإثنو – أنتروبولوجيا.

ملاحظة أخرى تفرض ذاتها، حول تلك الحقبة التي تمدد القرن التاسع عشر حتى عام 1939. يسجل وولف ليبينيز (1990) أن القرن التاسع عشر لم يكن يميز ما بين العلم الأدب. فكاتب شهير مثل بوفون (Buffon) ألف **التاريخ الطبيعي** على شكل عمل أدبي. وعلى العكس من ذلك فإن الأدب والشعر والموسيقى أخذت تبتعد عن المسيرة العلمية منذ العصر الرومانسي. وتنامى عدد الكتاب الذين توصلوا حتى إلى المطالبة بحق الحدس واللاعقلانية ضد ما اعتبروه تُرَّهات العقل المتماحكك. هكذا ظهرت ثقافتان تستمد كل منهما طاقة متنامية ضد الأخرى. وفي كلا المعسكرين نجد كتاباً يعتبرون أنفسهم علماء اجتماع، إذ أن بلزاك مثلاً كان يعتبر نفسه أكثر عمقاً في هذا الميدان من أوغست كونت.

وحتى أيامنا هذه، ما تزال العلوم الاجتماعية تجد نفسها عرضة لتجاذب هذين التيارين. اختط أوغست كونت نهجاً علمياً خلال المرحلة الأولى من مسيرته، ثم تحول إلى علم اجتماع يستلهم الحدس والاحساس بعد لقائه مع كلوتيلد دوفو (Clotilde de Vaux)، كما تبع جون ستيوارت ميل مسيرة مشابهة.

والإثنولوجيا بدورها كانت عرضة لنفس التجاذب. فظهرت مثلاً خلال رحلة داكار – جيبوتي من خلال مفهومين متناقضين صدر أحدهما عن مارسيل غريول (وهو أكثر علمية) والآخر عن ميشال لـيريس (بمنحى أدبي يستدعي اللاوعي في كتاب **أفريقيا السوداء**). وفي الواقع، فإن قرنين من التجاذب توصلا في النهاية إلى إنتاج ثقافة ثالثة، وسطية بين الأخريين، ولكنها محددة بقطبيهما، هي ثقافة علوم الانسان والمجتمع.

تطورت التقاليد القومية في هذا المضمار إذن من خلال مفهومين متلاحقين. التقى بواس ودوركهايم مثلاً، وبشكل واضح، حول المنهج العلمي: ولكن الأول اختار كموضوع نوع « **الانسان العاقل العاقل** » الموجود بين ظواهر الطبيعة، بينما افترض الآخر أن الظاهرة الاجتماعية لا يمكن أن تُردَّ إلى ظاهرة طبيعية ثم حاول أن يجعل منها الموضوع الخاص بعلم الاجتماع.

إرث دوركهايم في فرنسا:

خاصية الظاهرة الاجتماعية

في فرنسا، وفي نهاية القرن التاسع عشر، بينما كانت الفلسفة والتاريخ يغطيان تقريباً كامل ميدان التفكير بالانسان وبالحياة الاجتماعية، كان علم الاجتماع وعلم النفس يحاولان، في خطواتهما الأولى، إيجاد مكان تحت الشمس في الجامعات.

إميل دوركهايم (1858 – 1917) الذي تبوأ أول مقعد جامعي لعلم الاجتماع في فرنسا، كان مشغولاً بهمّ مزدوج: في الدرجة الأولى تأسيس علم الاجتماع على ركائز منهجية ونظرية صلبة، متميزة عن ركائز العلوم المجاورة وكافية لجعله لا يقل احتراماً عن العلوم المعتمدة؛ وفي الدرجة الثانية تحليل المجتمع الحديث وخاصة في مظاهره المرضيَّة للخروج بنتائج علمية مفيدة للحركة السياسية والاجتماعية.

في ما يخص همه الأول، رفض دوركهايم (ولكن دون ان يتوصل إلى التحرر النهائي) النشوئية الاجتماعية للقرن التاسع عشر والتي كانت تضع تراتبية للمجتمعات بحسب الموقع الذي تشغله على « سلّم التطور » الاجتماعي والتقني، أي تلك النظرية التي تفتقر إلى الدقة. كان دوركهايم يرى أن علم الاجتماع يجب أن يعنى باستخلاص سببية الظواهر الاجتماعية، ولهذا كان مقتنعاً بأن ذلك لا يتحقق إلا بـ « **التزامن** ». مثال ذلك أنه عندما يتفكك المجتمع، تتوقف المعايير الاجتماعية عن التأثير على الأفراد، وتصاب المجتمعات التي ينتمون إليها بـ «**اللامعيارية** » anomie (أي بغياب قواعد السلوك)، ونتيجة لذلك يفقد الأفراد

الروابط مع محيطهم ويتولد عندهم ميل إلى الانتحار أقوى مما هو موجود في المجتمعات المترابطة. هناك تلازم إذن بين السبب (اللامعيارية) والنتيجة (ازدياد نسبة الانتحار). وهكذا فإن تفسير ظاهرة حاضرة لا يتم من خلال ظاهرة سابقة.

تختلف مهمة دوركهايم إذن عن مهمة المؤرخ من حيث تقسيم للعمل واضح وعلمي: للمؤرخ التعاقبية والنتائج، ولعالم الاجتماع التزامن والتفسير عبر المسببات. وإذا كان هذا التقسيم للمهام ضرورياً في البداية لفرض استقلالية علم الاجتماع كواحد من علوم المجتمع، فإنه سيلقي بثقله على التقاليد الفرنسية والبريطانية التي تعتبر أن التاريخ والزمنية وأن الماضي وجسد البشرية سوف تُطرح كإشكاليات خلال فترة طويلة.

بوضعه أسساً جديدة ومميزة لعلم الاجتماع، وتمهيداً للإفساح في المجال لغايته الثانية، انكب دوركهايم على مشاكل المجتمع الحديث وقام، عبر مقارنة مع المجتمعات التقليدية، بتشخيص للتفكك، أي لـ « **اللامعيارية** » . لقد اعتبر أن كل مجتمع يشكل كلاً ذا أسبقية وسمو عن الأشخاص الذين يتشكل منهم (وهذا أمر أصبح مرفوضاً من كثير من علماء الاجتماع)، وأن الدين، من جهة ثانية، يلعب في المجتمعات المسماة « بدائية » دوراً جامعاً أساسياً لم يجد مماثلاً له في المجتمعات الحديثة. كان علم الاجتماع إذن حسب مفهوم دوركهايم، علم في الوقت عينه.

لقد طبع البعد الاثنولوجي لفكره العقود الخمسة الأولى من القرن العشرين، خاصة بتأثير من ابن شقيقته مارسيل موس (Marcel Mauss) (1872 – 1950). وبالرغم من أن هذا الأخير قد اعتبر دائماً عالم اجتماع (لكون كلمة «اثنولوجيا»، المرادفة لـ « عرق »، كانت تمثل في نظره دلالات مريبة لا يقرها)، فإنه هو الذي أنشأ في إطار « مؤسسة الإثنولوجيا » في جامعة باريس أول جيل من علماء الإثنولوجيا الفرنسيين المحترفين (عام 1925). يكفي أن نذكر هنا أنه أسس لانطلاق علم الإثنولوجيا المعاصر بادخال بعض التعديلات على أفكار دوركهايم. وبالرغم من عدم قيامه بأية دراسة ميدانية، فإن موس ركز دائماً وبنجاح على الأبحاث التي سماها « **ميدانية** » من خلال الاتصال المباشر والمطوّل والمنهجي. وكتابه **موجز علم الإثنولوجيا** (1947) شاهد على ذلك ــ وهو

بالفعل كتاب في الإثنولوجيا قبل أن يكون كتاباً في تقنية البحث. ينتج عن ذلك أنه، ابتداءً من ثلاثينيات هذا القرن، اشتهر عدد من تلاميذه (جورج ديفرو، جرمين ديترلان، مارسيل غريول، أندريه هودريكور، جاك سوستال، وغيرهم) بدراسات ميدانية ونشروا أبحاثاً عن العديد من الشعوب. كان موس أشد اهتماماً من دوركهايم بتقنيات الجسد وبالحضارة المادية وبالترابط ما بين الاقتصاد والدين. يشهد على ذلك كتابه الشهير **دراسة عن الهبة** (Essai sur le don) (عام 1924) الذي سنعود اليه في الفصل الثاني عشر، واقتناعه بأن الظواهر الاجتماعية ليست مجزأة لكونها تشكل كلاً معقداً ومتشعباً.

وكما فعل دوركهايم وفان جينيب (Van Gennep) وعلماء الاجتماع الآخرون من أبناء جيله، فلقد قرأ موس علماء الإثنولوجيا والأنتروبولوجيا الأجانب، وخاصة البريطانيين والأميركيين، وأقام معهم حواراً استمر من بعده على يد بعض تلاميذه، دون أن يعدل ذلك في العمق من مسار علم الاثنولوجيا الفرنسي.

أعطيت الأولية المطلقة حوالي العام 1900 للدراسة الميدانية على يد بواس ورادكليف - براون وفروبينيوس وأنكرمان كل في بلده. ومع نهاية الحرب العالمية الأولى اكتسبت تلك الأولية شكل المبدأ الثابت في بريطانيا مع مالينوفسكي (Malinowski). ولكن الوضع كان مختلفاً في فرنسا حيث لم يفترض أتباع موس - الذي كان يعمل دائماً داخل مكتبه ــ أن من واجبهم الانتقال إلى بلاد بعيدة إلا بعد عام 1945. هل كانت تلك نتيجة للحرب الكبرى التي أبادت فريقاً شكله دوركهايم عام 1896 حول مجلة **عام علم الاجتماع** (L'Année sociologique)؟مهما يكن من أمر فلِكَيْ تتوطد أولوية الدراسة الميدانية للظواهر بوضوح يماثل ما عرفته بريطانيا، كان على فرنسا أن تنتظر إلى الخمسينيات لكي تشهد إلزامية دورة ميدانية لطلاب علم الإثنولوجيا أقرها في جامعة السوربون أندريه لوروا - غوران مدعوماً من رينيه باستيد. ولكن التكوين الفلسفي لدوركهايم ولغالبية الإثنولوجيين الفرنسيين استمر في إعطاء الأولوية للتصورات والدين وأطر التفكير والتنظير على حساب علم الآثار والتاريخ وعلوم الطبيعة والتكنولوجيا.

يمكن اعتبار الخمسينيات كمرحلة أساسية في تاريخ علم الإثنو- أنتروبولوجيا الفرنسي. في تلك الفترة شهد ذلك العلم انطلاقة جديدة، وان كانت تفتقد التناغم الحقيقي، من خلال دراسة ماقبل التاريخ مع أندريه لوروا - غوران، والفكر الديني مع مارسيل غريول، والألسنية وعلوم الطبيعة مع أندريه هودريكور، والألسنية والتحليل النفسي مع كلود ليفي - شتروس، وعلم الاجتماع مع جورج بالاندييه.

يصدر أحد أسباب الشكوى من الإثنولوجية ذات المنحى الدوركهايمي عن ضبابية تصورها للصراعات والاختلالات المجتمعية وعن افتراضها ظواهر مرضية بينما هي موجودة في قلب الدينامية الاجتماعية. لقد أظهر ايفانز - بريتشار (Evans-Pritchard) في دراسته عن **شعب النوير** (The Nuer) الصادرة سنة 1940، الدور الأساسي الذي تلعبه المشاجرات وصراعات القرابة وسرقة الماشية في تشكيل بنى مجتمع هذا الشعب الأفريقي النيلي. وهذا ما يمثل اتجاها معاكسا. ويرى جورج بالاندييه (Georges Balandier) أن الاختلال كان كبيرا لدرجته أنه فرض على الإثنولوجيا الفرنسية التقليدية تعديلا في مصطلحاتها. هكذا استعملت مصطلحي « علم الاجتماع » و«الأنتروبولوجيا » اللذين يبدوان قابلين لحمل الإرث المزدوج للنهج المقارن ـــ السائد عند الإثنولوجيين ـــ ولعلم الاجتماع الدينامي الجاهد إلى اعطاء مكان للتاريخ وللتغير الاجتماعي، وللخلافات وحلولها.

في نفس الفترة، كان كلود ليفي شتروس يحاول تأسيس دراسة روابط القرابة و « الفكر البري » والأساطير من خلال تقنية منهجية متأثرة في الأساس بنظرية موس للتبادل وبالألسنية البنيوية وبالتحليل النفسي. كان هو الآخر يجهد لتبيان القطيعة التي يمارسها بالنسبة للتقليد الإثنولوجي، واضعا كل مشروعه العلمي تحت عنوان **الأنتروبولوجيا البنيوية**.

إن تغيير المصطلح الذي مهد له انتشار وشهرة الأنتروبولوجيا ذات اللغة الانكليزية في الجو الضبابي الفرنسي لاقى قبولا واسعا من الإثنولوجيين الفرنسيين، يشهد على ذلك واقع اجتماعي لانتسابهم المهني (الجمعية الفرنسية لعلماء الأنتروبولوجيا) وعنوان المجلة التي يصدرونها (**مجلة الأنتروبولوجيين**).

في بريطانيا:

علم طبيعي للمجتمع

عبرت أعمال دوركهايم المانش بفضل ألفريد رادكليف - بـراون (1881 - 1955) الذي كان أول أنتروبولوجي بريطاني محترف، أي أنه كان يتقاضى راتبـاً كأستاذ للأنتروبولوجيا وباحث فيها خلال كل حياته المهنية.

كان رادكليف - براون، مثل دوركهايم، ينكر ولنفـس الأسـباب الإرث النشوئي، ويطمح لتأسيس أنتروبولوجيا محترفة، مرتكزة على الثقافة العلمية وليـس على الأدبية، لـ « علم طبيعي ونظري للمجتمع » يكون أميناً للنهج المقارن الذي تطور على يد جيمس فرايزر (James Frazer) (1854 - 1941)، ولكن مع رفض قاطع لنشوئيته ولقلة اهتمامه بالأمور النظرية والمنهجية. بمحاولته تحقيـق ذلـك الطموح، تلاقى رادكليف - براون مع دوركهايم في عدم الثقة بالتاريخ التخميـني وفي تحليل تشكل وانتظام المجتمع الذي يعتبر وحدة عضوية.

وعلى نقيض مارسيل موس، كان رادكليف - براون يمارس البحث الميـداني المطول، فأضحت دراساته على شعب أرخبيل الأندمان وعلى بدائيـي أوسـتراليا نموذجاً يحتذى وتطبيقاً لنظريته. هذا النهج الذي وجد سنداً قويـاً في الدراسـات الشهيرة التي أجراها برونيسـلاف مالينوفسـكي (Bronislaw Malinowsky) (1884- 1942)، أحد مؤسسي الأنتروبولوجيا الانكليزية الحديثة، هـو الـذي اصطُلح على تسميته في الغالب **الوظيفية البنيويـة** (Structuro-fonctionnalisme) لكونه يهدف إلى تبيان البنى الاجتماعية (تشكيلات، مؤسسات) ووظائفها (الدينية والسياسية، الاقتصادية، الاجتماعية). وقد ساد هذا النهج المسرح الأنـتروبولوجي إلى أن سقط تحت ضربات إعادة النظر بالتراث الدوركهايمي مع بداية الأربعينيات. ولكن ذلك لم يمنع كونه ذا فائدة جُلّى بتأسيسه لدراسات اثنوغرافية دقيقة بـدأت بتوجيهها **ملاحظات ومسـائل في الأنتروبولوجيـا** (Notes and Queries in Anthropology) تلك المجلة التي أصدرها للمرة الأولى عـام 1874 « مؤسسـة الأنتروبولوجيا الملكية » في لندن والتي ما زالت تصدر دورياً حتى أيامنا هذه.

منذ الخمسينيات، وبتأثير من إدوارد إيفانــز - بيتشــــارد (1902-1973) وماكس غلوكمان وجاك غودي ومـــاري دوغلاس ومارشال سالينــز وكثـيرين غيرهم، أخذت الأنتروبولوجيا ذات اللغة الانكليزية تسلك سبيلاً معقداً، فــأولت من جهة، وكما هي الحال في أوروبا، إهتماماً متزايداً بالتاريخ والتغيير، وبدراســة الصراعات والمشاحنات الاجتماعية، وبالاقتصاد والسياسة؛ وانفتحت من جهـــة أخرى، لأسباب لغوية بديهية، على الأنتروبولوجيا الأميركية المتـــأثرة بنظريـــات بواس، مع مواكبتها لما كان يجري في أوروبا، وخاصة للماركسية الجديدة وللبنيوية خلال السبعينيات والثمانينيات.

بالرغم من إعادة النظر العامة بمقولات دوركهايم، استمر الاعجاب بهـــذا العالم الكبير حتى عند الماركسيين الجدد في أعوام السبعين والثمـــانين وخاصـــة في أمور التصورات والمعتقدات، وفي الايديولوجيا وعلاقات الانتاج، وفي تنظيم المجتمع والقرابة، وفي الأساطير وأنماط التفكير؛ وبالمختصر فيما يخص التوجهات الرمزيـــة أكثر من الجسد والمادة. تعود بنا هذه الملاحظة إلى نقطة انطلاق هذا الفصـــل: إلى تطور الجنس البشري، أي إلى ما يشكل حجر الزاوية في اختلاف وجهات النظـــر الأوروبية والأميركية حول الأنتروبولوجيا.

أصول البشرية

ليس التطور الذي مر به « **الانسان العاقل العاقل** » تطوراً عضوياً فقـــط يستطيع أن يجعل من الممكن ــــ وإن في وقت متأخر أحياناً ــــ تنظيم المجتمع وتأمين تقنيات وتنمية المواهب الذهنية. ويمكن إيجاد علاقة سببية في اتجاه معاكس: التطـور العضوي لجنس البشر أصبح ممكناً بفضل تنظيم اجتماعي معقد وبفضـــل التقنيـــة بمظهرها المزدوج لمهارة (للجسد وللفكر) وأدوات (مادية). بتعابير أخـــرى فـــإن الخيوط الأربعة الموصلة للتطور البشري ــــ اجتماعي، ذهني، تقـــني وعضـــوي ــــ تُنسج معاً وبالترابط من خلال علاقتها بالمحيط. ولقد سبق انطلاق تلك المســـيرة بكثير ظهور البشر الأوائل. ذلك ما تبرهنه دراســـــات **علـــم البـــداءة المقـــارن** (Primatologie comparée).

بدأت الدراسات المقارنة على الأنـــواع القريبـــة مـــن البشـــر كـــالقردة والليموريات وكل الأجناس القريبة من الشكل البشري وعلى البشر الأوائـــل في

الولايات المتحدة بين الحربين العالميتين ثم ازدهرت بشكل خاص في اليابان والولايات المتحدة بعد نهاية الحرب الثانية. وارتكزت في الأساس على مراقبة الأنواع المدروسة خلال سلوكها الحر في مسكنها الطبيعي. تسمح تلك الدراسات التزامنية برسم صورة تعاقبية لتطور البنية المجتمعية للأنسال البدائية، فيقترح الياباني إيمانيشي تسمية **جماعة**[1] (Specia) للدلالة على مجتمع أو زمرة أو ضرب من نوع معين. وذلك ما يوازي **المجتمع** البشري. ثم يبرهن أن الجماعات كانت تتناقص من عام لآخر بصورة مستقلة عن دورة النشاط الجنسي. ويدحض بالوقائع النظرية التي دافع عنها زوكرمان (Zukerman) عام 1932 والتي تعتبر أن الجنس هو أساس العلاقة الاجتماعية. وحسب إيمانيشي فإن اجتماعية « الأوائل » هي ظاهرة خاصة مستقلة عن النشاط الجنسي ومختلفة القوة والشكل بين نوع وآخر، وهي بذلك تمثل التجسيد المسبق للاجتماعية البشرية.

تتشكل « الجماعة » من عدد من **الوحدات المجتمعية الأساسية** التي تمثل العائلات عند البشر والتي تعرَّف على أنها مجموعة الأقارب الساكنين معاً. واعتماداً على تلك المفاهيم ، تمكن ايمانيشي وزميله إيتاني إلى تشكيل خارطة لأنظمة « الأوائل » الاجتماعية والتي تضم نموذجين يقسم كل منهما إلى فئات عديدة:

1 ــ تتكاثر الوحدة المجتمعية الأساسية خلال جيلين أو أكثر عبر ثلاثة نماذج للبنوّة: عبر اتجاهين، باتجاه الأمومة، وباتجاه الأبوة.

2 ــ لا تُعمّر الوحدة المجتمعية الأساسية سوى جيل واحد، وتذوب مع موت الآباء. ومع ذلك تتولد ثلاثة نماذج من خلال علاقات أفراد المجموعة: تعدد الأزواج (مجموعة من الذكور)، تعدد الزوجات (ذكر واحد يعيش مع عدة إناث)، أو العيش مع الزوجة الواحدة.

من الممكن إعادة رسم تطور « الجماعات عبر تاريخ نشوئها » (Phylogenèse) من خلال تلك الخارطة. فالانتقال الأساسي من النشاط الليلي إلى

---

[1] اعتمدنا هذا المصطلح بعد كثير من التردد بين عدد من التعابير الممكنة، وبعد التأكد من أنه الوحيد الصالح للدلالة على المجموعة الانسانية أو الحيوانية، لكون الأمر يتعلق هنا بالنشوئية (أنظر بهذا الخصوص لسان العرب، مادة « جمع »، و"Espèce" in Le **Robert** وlarousse étymologique، ومادة « جماعة » في **معجم عبد النور المفصل**، الخ.). المترجم.

الحياة النهارية قد تم في وقت مبكر جداً. والليموريات هي التي قامت بهذا الانتقال. ولا يكاد الانتقال يتم حتى تأخذ الوحدة المجتمعية الأساسية شكل وحدة مبنية على الزواج الإحادي ثم تأخذ في التنوع مروراً بالفئات الست واحدة تلو الأخرى. وتبدأ بالظهور أواليات لمنع الزنا قائمة على تفرق الشبان البالغين وذلك قبل ظهور الأنواع شبه البشرية.

والأنواع الأقرب إلى البشر، من جهة نظر التنظيم الاجتماعي، هي الغوريلا والشمبانزي ذات النظام الأبوي المتعدد الزوجات، حيث يتمتع الذكر بسلطة لا تُنازَع، وحيث يظهر كثير من التشابه مع مجتمعات الصيد والقطاف البشرية. تلك القردة هي قردة افريقية تعيش في الغابات. وهذا السبب هو الذي دفع شارل داروين (1809 – 1882) ـــ ذلك العالم الذي تعود إليه نظرية نشوء الأنواع والذي لاحظ تلك الظواهر ـــ إلى القول بأن أصل البشرية البعيد هو في افريقيا. بعد ذلك أتت أبحاث علم الإحاثة البشري لتحاول تأكيد نظريته.

ويرى علم البداءة المقارن أن « **الجماعات** » تتميز بما يمكن أن نسميه ثقافات، أي قواعد سلوك وأنماط اتصال تشكل مواداً للتعلم وللتناقل تختلف من جماعة لأخرى ضمن النوع الواحد. تؤكد تلك الدراسات نظريات كلارنس كربانتر (Clarence Carpenter) مؤسس علم البداءة والذي كتب عام 1954 بأنه لا يجوز أبداً أن نقول إن « الظواهر التي نعرفها باسم الفكر واللغة والمجتمع والثقافة والقيم موجودة فقط على مستوى التطور البشري ».

إن سيناريو التطور البشري، كما يمكن أن نتصوره في الحالة الراهنة لمعلوماتنا، قد يكون عرضة للتعديل من خلال الاكتشافات التي تتواصل بسرعة متزايدة في ميدان علم الوراثة أو علم الإحاثة. ولكن صورته تبدو اليوم على الشكل التالي: ظهر « **الانسان** » منذ ما يقارب الأربعة ملايين سنة في فترة هيأ فيها تطور القردة الكبرى ذات الشكل شبه البشري عوامل دينامية هذا الظهور، أي التكيف مع محيط متغير بوسائل مترابطة فيما بينها: تنظيم اجتماعي معقد، ووسائل اتصال متطورة بين الأفراد، استخدام التقنيات والأدوات. ولقد لعب تبدل الوضع البيئي دوراً هاماً في توجيه تلك المسيرة باتجاه الأنسنة.

في العصر الميساني (بين المليون الخامس عشر والمليون السابع قبل الميلاد)، وفي منطقة تمتد من الصدع الافريقي إلى الباكستان، جف المناخ وحلت السهوب مكان الغابات، أُجبرت الكائنات ماقبل البشرية التي كانت تسكن أعالي الشجر على النزول إلى الأرض للانتقال من شجرة لأخرى. وأتاحت وضعية الوقوف لواحد منها، قرد أسطورة راما، (Ramapithecus) أن يرى الأعداء الذين يتربصون به وأن يزيد من فرص الهرب منهم.

تطور الجهاز المحرك في بداية الأمر. حصل انتقال سريع من **وضعية الوقوف** على الرجلين إلى **مرحلة السير** على الرجلين التي اكتسبها قرد استراليا (بين المليون السادس والمليون الأول قبل الميلاد). وحصل **تغير جذري في** شكل ووظيفة القدمين والرجلين والحوض. بكلمة موجزة فإن لـ « قرد استراليا » رأساً وطاقة ذهنية لقرد يسير على أقدام بشرية. ولكن قدميه ورجليه تعطيه ميزة أن تكون يداه حرتين أثناء تنقلاته، وذلك ما يفيده في صنع أدواته وفي حملها والحفاظ عليها.

وفي وقت مبكر، تم انفصال البشر عن أبناء عمومتهم قردة استراليا. وهؤلاء الأخيرون نباتيون مثل الغوريلا والشمبانزي، بينما **الإنسان** آكل اللحوم. فهو يصطاد طريدته ويأكلها. من جهة أخرى، فإن البشر يتعاونون في البحث عن الطعام ويتقاسمونه، بينما يهتم كل فرد من جماعات قردة استراليا بإطعام نفسه بنفسه. ولكن **الانسان والقرد الاسترالي** سكنا معاً خلال مليوني سنة ونصف في نفس المناطق دون تنافس أو تنافر. وللانسان ميزة يتفوق بها على ابن عمه: فطعامه أكثر تنوعاً وأقل صلابة. أضف إلى ذلك أن أسنانه أشد إتقاناً وأن تلفها أو صغر حجمها لا يخلّف ضرراً على معدته. وعندما تضمرُ ينتج عن ذلك ذوبان العضلات الماضغة والصدغية، فتتوقف هذه الأخيرة عن الضغط على عظام الجمجمة بشكل دائم، ويتاح للدماغ أن ينمو بشكل طبيعي، ولغلافه (المكون من الخلايا الرمادية) أن يكتسب اتساعاً هائلاً وأن يزيد من مساحة سطحه في ثنياته الكثيرة ويضاعف امتداده، مما يزيد من توسع شبكته الدموية ويعزز من رفده بالدم. نستطيع تتبع ذلك من خلال الآثار التي يخلفها داخل وعاء الجمجمة. والامكانات الذهنية تنمو في خط موازي. يمتد النتوء الصدغي ليمر تحت الرأس الذي يتموضع في وسطه على فقرة الرقبة بشكل محكم بينما تقوم عضلات العنق بتأمين التوازن. تذوب تلك

العضلات فيصبح العنق رشيقا، ويتحرر الجهاز الصوتي من الضغوطات التي كانت تحكمه وتحد من تنوع تعابيره وسهولتها. يبدأ « **الانسان** » (Homo) بالكلام والغناء. وللغة آثار تطويرية على الاتصال وعلى النشاطات الذهنية والتعبير عن المشاعر والتنظيم المجتمعي والتعاون بين الأفراد وتطوير التقنيات والمهارات. بعد ذلك تنوعت اللغات وتعددت الحضارات، ثم تجاوزت البشرية حدود مهدها الأفرو - آسيوي واستعمرت سطح الكرة الأرضية.

بكلمة موجزة: طاول التطور جهاز التنقل أولا. تبعت ذلك الأطراف العليا وجهاز المضغ والتقنيات الأخرى. تطورت اليد والأسنان والأداة معا، وعلى صورة جهاز متكامل. ثم لعب تطور الحضارة المادية دورا أساسيا في تطوير المواهب الذهنية بإتاحته لطرق اكتساب وتحضير الغذاء بصورة تجعله قابلا للهضم وتحرر الفك من دوره كأداة. أتى بعد ذلك دور الدماغ والقدرات الذهنية، ولكن زمنا طويلا كان قد مضى. و لم تبلغ الجمجمة حجمها الحالي إلا مع **إنسان نياندرتال العاقل** (بين 300000 و100000 سنة ق.م.). لقد كان التطور البشري عضويا - نفسيا - اجتماعيا - تقنيا معا.

نظرة أخرى : علم ماقبل التاريخ

ما يعلمه عالم ماقبل التاريخ لعالم الاثنولوجيا هو أن يغير النظرة التي يلقيها على المجتمعات والحضارات. فبادئ ذي بدء، ليست تقنيات الجسد والمادة ولا الحضارة المادية بعلاوات تضاف إلى التطور العضوي وإلى نمو الدماغ والذكاء واللغة، إذ أنها تشكل شرط إمكانية التطور البشري وتكاثر المجتمعات. ولهذه الأخيرة جسد ينبثق من مادية بيئته، وهي تدجن وتؤنسن هذه البيئة. فمن واجب عالم الإثنولوجيا الانتباه إلى التقنيات والأشياء والمساحات التي يستصلحها العمل. وما تلك المادية بمادية صرفة، إذ أنها مليئة بالمعاني، وهي تشكل لغة قائمة بذاتها. وإذا استعدنا قول برونو لاتور (1991) الوارد في الفصل الأول، تذكرنا أن الشيء المحسوس هو مولود هجين اجتماعي ـــ تقني. وعالم الإثنولوجيا المبتدئ يربح الكثير عندما يشارك في احدى ورش التنقيب بشكل عام أو في واحدة من الكثيرات المفتوحات أمام الهواة في فرنسا بصورة متواصلة. ذلك ما يكسبه النظرة الثاقبة التي

تحد منها العودة إلى المصادر الكتابية أو الشفوية كمصدر للمعلومات، مع ضـــرورة هذه المراجع.

من ناحية ثانية، يندرج التغير، حتى قبل أصوله الأولى، في الظاهرة البشـــرية. والدراسة ما قبل التاريخية تضفي صفة النسبية على الحداثة المفترضة عصرنة وعلـــى ظواهر تبدو مدهشة كالثورة الصناعية أو الذرية أو المعلوماتية. فهذه الثورات هـــي مجرد امتداد مباشر لاختراع المقلاع الصواني وهي لم تأت بنتائج أكثر مما أعطـــت الزراعة منذ خمسة عشر ألف عام. إن من واجب عـــالم الاثنولوجيـــا أن يـــؤرخ لمجتمعاته من خلال تقنياتها، وصورة المجتمعات البدائية الراسخة في لحظة ثابتة هـــي مدعاة للخطأ.

من جهة ثالثة، تتفاعل المجتمعات دائماً مع بيئاتها، فالنبات والحيوان والأرض وتبدل الفصول هي مادة للمعرفـــة. والإثنولوجيـــا النباتيـــة (ethnobotanique) والحيوانية (ethnozoologie) تسمح باكتشاف ذلك. فمنذ اكتشاف الزراعة ساهم الانتشار العالمي للنصوب والشتول والحيوانات الداجنة في تطوير وتكييف حيـــاة البشر. وقبل ما يقارب الثلاثة آلاف سنة كان لادخال الموز وأذن الحمل وبعـــض أنواع الإنيام ذات الأصل الآسيوي إلى افريقيا دور في تعديل أساســـي لأشـــكال الزراعة في تلك القارة. وحصلت ظاهرة مشابهة، على الصعيد العالمي، بعد العـــام 1500 من عصرنا، مع انتشار نباتات أميركية مثـــل الـــذرة والفـــول الســـوداني والمانيهوت والبطاطا والبندورة، مما عدل من مجمل الأنظمة الزراعية للعالم القـــديم وزاد من انتاجيتها. ساهم انتقال تلك النباتات الزراعية بازدهار سكاني في منـــاطق ما بين المدارين الإفريقية أو الآسيوية أو في أوروبا ومناطق المحيط الهـــادئ. ولقـــد عرفت بعض المجتمعات اضطرابات تقنية وسكانية ما زلنا نجهلها بشكل عام لعـــدم توافر الوثائق والأدلة، ولكننا نستطيع افتراض وجودها، دون أن ننحو إلى فرضيات ثبات البنى الاجتماعية – الديمغرافية والتقاليد الثقافية. ولقد كانت الأنتروبولوجيـــا الأميركية هي الأكثر اهتماماً بالعلاقة بين المجتمعات وبيئتها. يعود الفضل في ذلـــك إلى فرانـــز بواس.

الأنتروبولوجيا الأميركية:

علم طبيعة من النوع البشري

ولد فرانــز بواس في ألمانيا عام 1858، حيث درس الرياضيات والفيزيـــاء. ودفعه اهتمامه بالجغرافيا البشرية نحو شمال كندا حيث عـــاش بـين الاسـكيمو (1883-1884). أكسبته تلك الاقامة اقتناعاً مغايراً لما كان سائداً في تلك الفـترة بين الجغرافيين الألمان من أن التاريخ واللغة والحضارة تمتاز باستقلالية كبرى عـن البيئة الطبيعية ولا تتعرض سوى لتأثير جزئي من تلك البيئة. بتعابـير أخـرى، ان علاقة المجتمعات بالبيئة ليست علاقة مباشرة، بل إنها تمر عبر الحضـارة والتـاريخ واللغة، أي عبر ما كان هردر (Herder) يسميه « روح الشعب ». ولقـد اطلـع بواس على أعمال هردر من خلال أستاذه الكاتب والرحالة باستيان (Bastian). في نفس الوقت كان بواس يتجه بصورة نهائية نحو الأنتروبولوجيا. ولكن يجب ان ننتبه إلى أنه بقي ذا ميل طبيعي وأنه كان يرى في جنس « **الانسان العـاقل العـاقل** » ظاهرة طبيعية. والأنتروبولوجيا، في نظرة يجب أن تبنى على مثال علوم الطبيعة وأن تبقى على اتصال بها. ذلك ما يميزه، كما أسلفنا، عن دوركهايم الذي كان يشاطره نفس الطموح العلمي.

استقر في الولايات المتحدة حيث شغل عدة مناصب قبل أن توكـل إليـه جامعة كولومبيا تعليم مادة الأنتروبولوجيا الفيزيائية عام 1896. بقي فيـها حـتى تقاعده عام 1937 وتخرج على يديه كل الجيل الأول من علمـاء الأنتروبولوجيـا الأميركيين المحترفين.

لكي نستطيع الإلمام بخصوصية الأنتروبولوجيا الأميركية التي تميزهـا عـن التقاليد الأوروبية، علينا الإطلاع على نظريات عالم مثل بواس، ولكن علينا أيضـاً معرفة الأرضية التي نشأت عليها: أرضية الهنود الأميركيين، وخاصة هنود الولايات المتحدة وكندا. يمثل الهنود نماذج قابلة للمقارنة من الناحية الجسدية ومتميزة بعـدد من الخصوصيات، فهم يتكلمون لغات مختلفة ولكنها متقاربة من حيث الجـذور، ولهم تاريخ طويل تشهد عليه مواقع أثرية متواجدة في كل مكان ومثيرة في غالبـها للاعجاب، وأخيراً فمن قبائل كواكيوتل على الشاطئ الشمالي الغربي للولايـات

المتحدة إلى الإيروكوا حول البحيرات الكبرى ومن شعب إينويت في الشمال الكندي إلى الأزتاك في المكسيك، كلهم أعطوا حضارات شديدة التنوع والغنى. والجدير بالذكر أنه حتى قبل أن يقوم بواس بدراسة الأسكيمو، كان علماء أميركيون قد شيدوا متاحف وقاموا بدراسات مهمة على الهنود. ولقد استفاد بواس من تلك المكتسبات.

إن أنتروبولوجيا للهنود، من وجهة نظر بواس، ستكون حتماً انتروبولوجيا طبيعية ولغوية وآثارية وثقافية في آن واحد. منذ وقت مبكر انتقد بواس مفهوم العرق واستقلاليته كعامل مفسّر للظواهر الثقافية. وكما فعل مالينوفسكي ورادكليف - براون، فإنه اقتنع بأنه من الضروري لعالم الاثنولوجيا أن يمر عبر ترجمان اللغات وأن يتعرف إليها. وعلى عكس النشوئية والانتشارية (diffusionnisme) اللتين كانتا سائدتين في عصره فإنه دعا إلى التوجه نحو تأريخ دقيق وأمين للظواهر. ولكي يستطيع الغوص في تاريخ الهنود الحمر انصرف إلى التنقيب عن الآثار ونظّم حملات عديدة لهذه الغاية في الولايات المتحدة والمكسيك.

لم يطرح بواس أية نظرية متكاملة للظاهرة البشرية. وبالرغم من تنشئته في العلوم الطبيعية التي تبدو مادتها أوضح بكثير من الاجتماعيات، فهو لم حاول أبداً سجن الانسانية ضمن قوانين ثابتة، مع أنه كان يجهد على الدوام لأن ينظر إليها بعيني عالِم الطبيعيات. ومفهوم « روح الشعب » الذي ورثه عن هردر، مضافاً إلى مفهوم الحضارة كما يراه تايلور، هما الوحيدان اللذان يعطيان بعض الانسجام لتوصيفاته وذلك من خلال الجمع ضمن مفهوم واحد بين ممارسات الجسد والإنتاج المادي والتاريخ واللغة والتقاليد الخاصة بكل مجتمع، ومن خلال اعتبار أن هذا المجتمع يمثل تشكيلاً وحيداً وخاصاً كوّنه التاريخ وشد أواصره. هذا ما دفع الكثيرين، في معرض الحديث عنه، إلى التكلم عن « الخاصية التاريخية ». حاصل الأمر أن بواس لا يجد اية صعوبة في أن يبرهن، مستنداً على حالة الهنود الحمر، أن الثقافة واللغة والوراثة العضوية والتاريخ تتغير بصورة مستقلة عن بعضها البعض، وهذا ما يشكل قطيعة مع مختلف نماذج الحتمية السائدة في القرن التاسع عشر.

في المقابل كان وضع متفجر يسود العلوم الأوروبية في الفترة ذاتها: كان علم ما قبل التاريخ ينمو داخل الجيولوجيا وعلم الأحياء البشرية؛ وكان علم الآثار يجد

لنفسه مكاناً بين الأطلال الدارسة؛ والألسنية تطل برأسها في ميدان فقه اللغة؛ والأنتروبولوجيا الفيزيائية غير مهتمة في بداياتها باستقلالية الاجتماعي عن الثقافي وغارقة في لجة الاثنوغرافيا، وعلما الإثنولوجيا والاجتماع في تجاذب بين الثقافة الأدبية والثقافة العلمية. كم من أصوات متنافرة! ولكنها أنتجت مشروعاً متناغماً، عملياً أكثر مما هو نظري، ساهمت في وجوده ظروف توافرت على الأرض الأميركية، وتم تطبيقه في أقسام جامعية تمارس في مكان واحد تدريس الفروع الأربعة للأنتروبولوجيا، أو **الأرباع** (quadrants)، عنينا بها: الأنتروبولوجيا الطبيعية وعلم الآثار والألسنية والأنتروبولوجيا الثقافية.

وبما أن أقسام الدراسات الأنتروبولوجية تابعت عملها في أميركا بعد بواس، واستمرت في تدريس الفروع الأربعة، فلقد نتج عن ذلك تخصص تم بسرعة كبيرة. انشطرت الألسنية الأميركية إلى اتجاهين، فبقي ادوارد سابير (Edward Sapir) ثم ديل هايمز (Dell Hymes) ووليام لابوف (William Labov) محافظين على طموحات بواس الأنتروبولوجية وأسسوا **الألسنية الاثنية** (L'ethnolinguistique) **والألسنية الاجتماعية** (La sociolinguistique) بينما كان بلومفيلد (Bloomfield) يطور ألسنية صرفة انتهت بتأسيس أقسام جامعية مستقلة.

في اتجاه مختلف تماماً، كان علماء أنتروبولوجيا مثل روث بينيديكت ومارغريب ميد وغريغوري باتيسون ورالف لينتون وأبراهام كاردينر يعيدون اكتشاف إرث الكاتب الألماني جوهان غوتفريد هيردر (1744-1803) الذي يعود إليه مفهوم « روح الشعب » المتشكلة من التقاليد الشعبية التي يعتبرها مصدر كل ثقافة وكل تطور تاريخي. بدأ هؤلاء العلماء باستكشاف الأبعاد اللاواعية للحضارة، وانتاجات الشخصية الفردية وفقاً لمتطلبات الجسد ولقواعد السلوك المكتسبة، والتعريف الثقافي للذكورة والأنوثة، والأدوار الاجتماعية المعطاة لكل منهما والمرتبطة بهما، والطابع الوطني، والعلاقة بين الحضارة والأشكال التي تتخذها المظاهر المرضية الذهنية وعلاجاتها.

عُرف هذا التيار باسم « **النهج الثقافي** » (Culturalisme)، ويحدث أحياناً أن يُعمَّم بطريقة عشوائية على مجمل الأنتروبولوجيا الأميركية. ولقد تعرضت تجاوزاته التي تعطي للحضارة وظيفة سببية بحتة لحملة تشهير محقة، وخاصة في

فرنسا حيث لم يجد « النهج الثقافي » أي رواج. ولكن يبقى من المؤسف الجهل بعدد من تقديمات هذا التيار. نذكر منها على سبيل المثال نظرية إدوارد هول (E. Hall) حول الاستخدام البشري للفضاء ونظرية غريغوري باتيسون عن ما يدعوه « علم البيئة الذهني ». من المفيد هنا أن نلاحظ أيضاً أن الأفضلية التي تعطيها الاثنولوجيا الفرنسية لدراسة « التصورات » يمكن أن تتعرض لنفس الانتقاد لكونها تستنكف غالباً عن طرح صريح لموضوع شائك هو جدوى تلك التصورات، وذلك ما تجابهه الأنتروبولوجيا الأميركية بشكل مباشر وجريء.

لا يعطي هذا العرض السريع للأنتروبولوجيا الأميركية صورة كافية عن إنتاج علمي هائل متوزع على ما يقارب الثلاثمائة وخمسين قسماً جامعياً وعلى متاحف ومجلات ومراكز أبحاث. ولكنه عرض يهدف إلى تحديد مكانها ومكان مؤسسها بالنسبة إلى الإثنولوجيا الفرنسية، وإلى إيضاح موقف كل منهما من موضوع جسد البشرية وعلاقته ببيئته وبماضيه. ولكن علينا ألا ننسى أن المسار الذي اتبعته الأنتروبولوجيا الأميركية لا يأخذ كل معناه إلا بالتعرف إلى أصول بواس الألمانية وإلى عدد من أتباعه.

الإرث الألماني المزدوج:
الرومنطيقية والعقلانية

ظهر استقطاب الثقافتين، العلمية والأدبية، في البلدان ذات اللغة الألمانية أكثر من أي مكان آخر، بالقدر الذي زاد فيه ذاك الاستقطاب من حدة اختلالات أخرى. تسببت عقلانية عصر الأنوار والحروب الثورية والنابوليونية بردة فعل رومنطيقية ووطنية شديدة القوة عبّر عنها بصورة واضحة غوته وفيختته. ثم قام هردر، كما رأينا، بدمجها في مفهوم « روح الشعب » (Volkgeist) الذي كان يرمي إلى إظهار العبقرية الألمانية في الفنون والآداب.

كانت ردة فعل الكثيرين من المفكرين ذوي اللغة الألمانية على « عصر الأنوار »عنيفة لدرجة أن المصالحة بين الثقافتين أصبحت بالغة الصعوبة، إلا من خلال معبر التطرف الذي نجد مثلاً عنه لدى الجغرافي فريدريش راتزل (1844-

1904). لقد اعتمد هذا العالم مفهوم « روح الشعب » ولكنه جعل منه نتاجاً للبيئة الجغرافية المحلية، للتضاريس والمناخ والموارد الطبيعية، أي لما يمكن تسميته بـ **الحتمية الجغرافية**. ولكي يعارض طروحات راتزل، انكب بواس، الذي هو جغرافي النشأة، على تبيان الاستقلالية بين العرق والثقافة (أو « روح الشعب ») واللغة والبيئة.

وكانت هناك محاولة أكثر عمقاً حاول خلالها لازاروس (Lazarus) وشتاينتهال (Steinthal)، بدءاً من عام 1850، وضع أسس علمية محترمة لـ «علم نفس الشعوب». ولقد اختط علم نفس الشعوب طريقاً مختلفاً عن النهج الأنتروبولوجي، ولكنه لم يلبث أن التقى مع « النهج الثقافي » الأميركي المتمحور حول كاردينر ولينتون وروث بينيديكت ومارغريت ميد.

من جهة ثانية، أتاحت النشوئية الاجتماعية ـ التي اعتمدت كمنهج من قبل أغلب مفكري القرن التاسع عشر ـ لكل من أدولف باستيان (1862-1905)، الطبيب والرحالة الشهير، ويوهان جاكوب باشوفن (1815- 1887)، المشرع الذائع الصيت، أن يسجلا بعض المسافة عن الجدل بين التراثين: الرومنطيقي - الأدبي والعقلاني - العلمي. انكب باستيان على تبيان وحدانية الفكر البشري ضد الخصوصيات المبهمة لـ « النفس » و « الروح » (Geist) التي يتعلق بها الرومنطيقيون. فالتشكلات الثقافية الخاصة تولد، حسب ما يرى باستيان، في نقطة التقاء أوالية التطور والانتشار لملامح الحضارة. هذا ما يمكن أن نبرهنه ـ حسب اعتقاده ـ من خلال مجموعات الأشياء الأتنوغرافية التي كان يجمعها لصالح متحف برلين.

أما باشوفين (J.J.Bachofen) فأنه يظهر أكثر ميلاً من باستيان إلى إثنولوجيا تستدعي الخيال والتعاطف. ترتكز أعماله المقارنة الضخمة على الميتولوجيا والقرابة. ولكنه، على نمط سبنسر وتايلور، ومثل باستيان وماركس، يلقي بكل مواده الأولية في مطحنة نشوئية. فهو يرى أن عصور التاريخ البشري تتميز عن بعضها عبر تشكلاتها الأسطورية المتلاحقة وعبر تنظيم علاقات القربى. ثم انه يعتقد بوجود عصر بدئي للبنوة **الأمومية** ذات الهيمنة الأنثوية وعدم الاهتمام بالروابط العائلية انبثق من بعده عصر السلطة الأبوية والرباط العائلي. لقد حاول باشوفين دراسة

التنوع البشري من خلال مفهوم الدوائر أو المناطق الحضارية (Kulturkreise) الذي يتيح القيام بمقاربات، واستخلاص أحداث الانتشار.

عندما أعيد النظر بنشوئية القرن التاسع عشر، احتفظت الاثنولوجيا الألمانية بميزتين هامتين:

1 ـــ مفهوم الدائرة الحضارية أو الميدان الثقافي المستند إلى نظرية انتشار ملامحه التي تسمح باكتشاف وبشرح تنوع الثقافات ووحدة الفكر البشري في الوقت ذاته،

2 ـــ الاهتمام بالعناصر المادية كدلالات على ميادين الحضارة وعلى أواليات الانتشار مع التركيز على المستندات المُتْحَفية التي لم تقلل الاثنولوجيا الألمانية يوماً من قيمتها.

على أسس كهذه بنى مؤسسو الاثنولوجيا الألمانية الحديثة أعمالهم (نذكر منهم فروبينيوس وأنكرمان وثورنوالد وباومان ووسترمان والأب شميدت) ولكن دون أن يتوصلوا إلى إيجاد مدرسة متميزة بنظريات خاصة.

في ختام هذه الرحلة بين بلاد ماوراء الأطلسي وماوراء نهر الراين، نعود إلى فرنسا. فمن واجب الاثنو- أنتروبولوجيا الحديثة أن تحافظ على مكتسبات التراث الفرنسي كما سبق أن عرضناها. ولكن عليها أيضاً أن تتمثل مشروع بواس والتقاليد الألمانية التي تدعو إلى تضمين علم الحضارة المادية جسد البشرية وتاريخها. في فرنسا، صدر المثل عن أندريه لوروا - غوران وأندريه هودريكور (A.Haudricourt). وأضاف فرنان برودال أن ما يميز الإثنو - أنتروبولوجيا في جوقة العلوم الاجتماعية هو اهتمامها الخاص بالأحداث الاجتماعية الموصوفة بالطويلة الأمد: الأحداث المرتبطة بتطور البشرية وبالتكيف مع البيئة وبالحضارة.

الأنتروبولوجيا كدراسة للأحداث الطويلة الأمد

يرى فرنان برودال (Fernand Braudel) أن الزمن الاجتماعي، أي زمن البشر، يقسم إلى أزمنة متعددة، متنافرة **ومكدسة** يمكن تصنيفها **بالاجمال** ضمن

فئات ثلاث: الفترة القصيرة لحدث يقاس بالساعات أو بالأيام، والفترة المتوسطة التي تقاس بعشرات السنين، والفترة الطويلة التي تقاس بمئات أو بآلاف السنين.

لنأخذ على سبيل المثال حدثا تاريخيا مثل حرب الخليج: إن غزو العراق للكويت في آب (أغسطس) 1990 والهجمات المضادة التي انتهت باستعادة الجيوش الحليفة للأرض المحتلة في كانون الثاني ــ شباط 1991، هي أحداث محددة تقاس بالأيام أو بالساعات، وبالدقائق أحيانا. تلك هي **الفترة القصيرة** للصحفي. إنها الحدث.

والحدث لا يفهم إلا من خلال سلسلة من الأحداث التي تدور في مراحل تقاس بعشرات السنين، أي **الفترة المتوسطة**: قيام وتكريس دولة اسرائيل، التطور الهائل لانتاج واستهلاك النفط الخام بعد الحرب العالمية الثانية، الصدمات النفطية المتكررة بعد 1973، إعادة توزيع العائدات النفطية، هجرات اليد العاملة في الشرق الأوسط، الخ. وتشكل هذه الأحداث مواضيع دراسة لعدد من علوم الانسان والمجتمع: الاقتصاد السياسي، الجغرافيا البشرية، علم السكان.

ولكن تلك الأحداث ذاتها تبقى غير مفهومة إذا لم يتم ربطها بالقماشة الأساسية للوحة التي تنسجها أحداث تمتد آلاف السنين، أي أحداث **الفترة الطويلة**. ضمن هذه الأخيرة تندرج الاختلافات الدينية بين فرقاء النزاع: اليهودية، الاسلام بمذهبيه الشيعي والسني، المسيحية. وفي الدرجة الثانية يأتي الاختلاف اللغوي الذي يحدد هويات متخاصمة: على مسرح الأحداث يوجد من يتكلم العربية والكردية والفارسية والانكليزية. ثم تأتي في الدرجة الثالثة التقاليد الاجتماعية - السياسية الناظمة والشديدة التنوع: التعددية السياسية في المناطق التي كانت خاضعة للسلطنة العثمانية، تلك السلطنة التي قضى عليها صراع القوى العظمى في نهاية القرن التاسع عشر من جهة، وعجزها، من جهة أخرى، عن القيام بمبادرات تجاه مشكلة تعدد القوميات؛ النظام القبلي في شبه الجزيرة العربية؛ النزعة الفردية ونظام الدولة النازعة الى الديمقراطية في الغرب. إن لائحة هذه الأحداث الطويلة الأمد يمكن أن تطول بصورة لامتناهية. وهي تشمل إذ ذاك روابط القرابة وأنماط التكيف مع البيئة واللباس والسكن ومفهوم البناء وشكله، الخ.

إن ميدان أحداث الفترة الطويلة التي لا يغير فيها التاريخ الا ببطء شديد والتي ترسم للتاريخ قنواته هو بالتحديد ميدان الإثنو - أنتروبولوجيا. فعلماء الاثنولوجيا يهتمون بأحداث اللغة والقرابة والرموز والدين والعلاقة مع البيئة والاطار المادي للحياة الاجتماعية، أي بالثقافة أو الحضارة. واسهام الاثنولوجيا في فهم المجتمعات المعاصرة يصدر عن اهتمامها بالأحداث ذات الفترة الطويلة. لقد سبق أن انتقدنا النظرية التي ترى أن العصرنة هي تساتل الحضارات: فبرغم المظاهر، لا تقوم العصرنة البروميثية[1] سوى ببداية بطيئة ومجتزأة لدراسة العناصر الأساسية لهوية المجتمعات والشعوب، وهي تبدو وكأنها تستعيض بالترميم عن إعادة بناء مبسطة وممنهجة. إن التشادور ما زال يتعايش مع التلفزيون والكلاشينكوف.

ينتج عن ذلك أن دراسة وضع كوضع بلدان الخليج يجب أن تستدعي التعرف إلى أحداث الفترة المتوسطة: أحداث السكان والهجرات المناطقية التي يدرسها علماء السكان، الاستثمارات المنجمية والصناعية التي يدرسها علماء الاقتصاد، حركية أنظمة التفاهم والاشراف والغلبة التي يدرسها علماء السياسة. ولكن من واجب دراسة كهذه أن تحصي وتدرس العوامل المشكلة للهوية والاختلافات الاجتماعية - الثقافية ذات الفترة الطويلة في المجتمعات المقصودة والتي تشكل مادة للدراسة الإثنو - أنتروبولوجية. ذلك ما يعني أن الاثنو - انتروبولوجيا بعيدة عن إدعاء استقطابها لدراسة المجتمعات الأخرى. إنها تحجز لنفسها مكانا في جوقة علوم المجتمع والبيئة، ولكنها لا تستطيع إنكار تلك العلوم.

إثنوغرافيا، إثنولوجيا، أنتروبولوجيا

حان وقت الاستنتاج، بملاحظة ذات علاقة بالمصطلحات. لن نحاول أن نعرف أو أن نقارن تعبير **إثنوغرافيا وإثنولوجيا وأنتروبولوجيا**. ولكن درجت العادة أن يقصد بكلمة **إثنوغرافيا** وصف الأحداث، وبكلمة **إثنولوجيا** خلاصة مقارنة لدراسة معمقة للمجتمعات التقليدية، بعد احتكاك مطول معها.

---

[1] نسبة إلى بروميثيوس البطل الأسطوري اليوناني الذي تقول الاسطورة إنه هو الذي علم البشر كيفية بناء الحضارة، من تشييد المساكن إلى تدجين الحيوانات وتصنيع المعادن ومعالجة الأمراض والكتابة والتنبؤ بالمستقبل. (المترجم).

وعلى عكس الأنتروبولوجيا الأميركية التي تعرف وتمارس على أنها أنتروبولوجيا **ثقافية** وارثة لكل من هردر وتايلور، فإن الأنتروبولوجيا تعرف عن ذاتها في بريطانيا بالانتماء إلى مورغان ودوركهايم، أي أنتروبولوجيا **إجتماعية**. وبقدر ما هو معروف أنه ما من حضارة إلا وهي حضارة مجتمع ما، وما من مجتمع إلا وهو حامل لحضارة، فإن صفتي « ثقافية » و « اجتماعية » اللتين تسمان على التوالي الأنتروبولوجيا الأميركية والبريطانية لا تنمان عن اختلاف نظري جذري، وإنما عن اختلاف في اللهجة، أو بالأحرى في الخيار، بالنسبة إلى المدخل الذي يعتمد للوصول إلى الأحداث الاجتماعية – الثقافية.

حتى الستينات من القرن العشرين، كانت كلمة **أنتروبولوجيا** مقتصرة في فرنسا على الأنتروبولوجيا الطبيعية. ومع محافظتها على هذا المنحى، أضيف إليه فيما بعد واحد من اتجاهين: الأنتروبولوجيا البنيوية التي أسسها كلود ليفي شتروس، والأنتروبولوجيا كعلم اجتماع دينامي ومقارن بالمعنى الذي أعطاه جورج بالاندييه لهذا التعبير.

وكما نرى، فإن التعريف بالمناهج الأكاديمية والعلمية التي تطلق عليها أسماء **علم الاجتماع والاثنولوجيا والأنتروبولوجيا** يحمل طابعا تاريخيا أكثر مما هو منهجي صارم. وقد يكون من المفيد ألا نعلق على ذلك كثيرا من الأهمية، وأن نعترف بأن تعابير مثل « اتنو- نباتية » (ethnobotanique)، أو « أنتروبولوجيا مدينية » (anthropologie urbaine)، أو « اتنولوجا المشاريع » (ethnologie de l'entreprise) أو « أنتروبولوجيا سياسية» (anthropologie politique)، تحمل كثيرا من العشوائية.

في نهاية هذا القرن العشرين، اتخذت الأبحاث العلمية والميدانية أبعادا عالمية. ونستطيع الافادة من هذه الفرصة للتحرك أنى شئنا، آملين إيجاد المفيد بين كل تقليد أو تراث مفيدين أو ممكني البلوغ. وإذا كنا قد قصرنا عرضنا على ما ورد في هذا الفصل، فذلك مقرون بأسف عدم الافساح في المجال أمام أعمال أخرى، مثل الدراسات التي قام بها العلماء الروس عن « التكون الإثني » (L'ethnogenèse).

لمعرفة المزيد:

ـــ عن الاثنو – أنتروبولوجيا:

Cresswell, R., (éd.) **Eléments d'ethnologie,** Paris, Armand Colin, Coll. "U", 1975, 2 vol: 1. **Huit terrains**; 2. **Six approches**.

يعرض الجزء الأول من هذا الكتاب، وبتقنية صارمة، المظاهر الأساسية للمنهج الاثنولوجي، عبر ثمانية تقارير عن أبحاث ميدانية؛ بينما يعرض الجزء الثاني لميادين الاثنولوجيا الستة.

Deliège, R., **Anthropologie sociale et culurelle**, Bruxelles, De Boek, 1992.

كتاب مخصص بصورة أساسية لعرض الأنتروبولوجيا ذات الخلفية البريطانية والأميركية، ولكنه يعرض التيارات الكبرى للفكر الأنتروبولوجي: النشوئية، الانتشارية، الثقافية، الوظيفية، البنيوية. ويقدم 14 نصا من المختارات. كما يتقاطع، من زاوية مختلفة، مع كتابنا هذا الذي عمدنا فيه إلى مقاربة موضوعات الاثنولوجيا أكثر من التركيز على مدارسها.

ـــ عن تطور البشرية:

Leakey, R.E. et Lewin, R., **Les origines de l'homme,** Paris, Arthaud, 1977, 264 p.

كتاب غني باللوحات والنصوص المختارة، ألفه اختصاصيان شهيران حاولا، من خلاله، تعميم المعارف الحديثة عن النشوئية العضوية – النفسية – الاجتماعية – التقنية للبشرية. وهو يخصص حيزا واسعا لعلم البداءة وللمنهج المقارن وللاثنولوجيا، وأيضا للمعارف الحديثة عن الذكاء واللسان والعدائية والجنس، كما يتخذ موقفا معاديا للتوجهات الاختزالية التي قد تلجأ اليها الاثنولوجيا البشرية. ولا يعرض للتطور العضوي والتقني إلا ضمن إطاره الاجتماعي – الثقافي.

ـــ عن المجلات العلمية والتيارات الكبرى للاثنو – أنتروبولوجيا:

المجلة الأميركية **Current Anthroplogy** هي الأكثر تمثيلا لارث فرانز بواس. نجد فيها العديد من الدراسات العلمية المعروضة بصورة متميزة، والمتبوعة، في غالبيتها، بمناقشات لعدد من الاختصاصيين. وتعرض الدراسات والملخصات وعرض الكتب المنشورة في **Current Anthropology** للتوجهات الأربعة للأنتروبولوجيا الأميركية.

Man (New Series, Journal of Royal Anthropological Institute) المجلة البريطانية تنتمي الى تراث الأنتروبولوجيا الاجتماعية التي تطورت في بريطانيا منذ بداية القرن العشرين، ولكنها منفتحة على اهتمامات المدرسة الأميركية.

المجلة الفرنسية للانتروبولوجيا **L'Homme** مسكونة الى حد كبير بهاجس دراسة التصورات وصلات القربى ومنظومات التفكير. يلاحظ فيها تأثر واضح ببنيوية ليفي – شتروس، وبتراث دوركهايم ومارسيل موس. هناك أيضا قلة من الدراسات في الأنتروبولوجيا السياسية أو الاقتصادية، ولكن اهتمامها ينصب عموما على التصورات أكثر من الدينامية التاريخية.

ـــ المشاركة في عمليات التنقيب عن الآثار:

تقوم فرق التنقيب بعملها في فصل الصيف أساسا، خلال العطلة. وهناك فـــرق في جميـــع المنـــاطق الفرنسية، وفي مواقع مختلفة: منذ العصر الحجري الأول حتى القرن التاسع عشر. ولا تتطلب المشاركة فيـــها أي خبرة مسبقة. يعلن عنها عادة بين أيار وحزيران من كل سنة (حوالي ألفي شخص عادة) في المجلـــة الشـــهرية **Archeologia** المتوافرة في مراكز بيع الصحف.

الجزء الثاني

العلاقات الاجتماعية
المصاهرة، السكن، البنوة
القرابة، السياسة

مقدمة : العلاقات الاجتماعية

بما أننا عرّفنا الأنتروبولوجيا أو الاثنولوجيا كمعرفة حسية بالاختلافات داخل المجتمعات (الماضية والحاضرة)، فمن الضروري أن نذكّر هنا ببعض المفاهيم الأساسية بذلك العلم العام عن المجتمع، أي علم الاجتماع.

تعتمد المعرفة هنا على عدة مفاهيم أساسية يجدر بنا استعراضها: وهي مفاهيم الجماعة والعلاقة الاجتماعية والنموذج والمعيار والانتماء والدور، الخ.

وكلمة "مجتمع" هي بحد ذاتها مجردة وعامة: فمن المناسب أن نحتفظ بها للتجمعات الكبيرة العدد والثابتة نسبياً مما يسمح بانتقال ثقافة أو حضارة في داخلها. إن كل حضارة هي حضارة لمجتمع. وكل مجتمع يكتسب بهذا المعنى تاريخه الخاص.

وكل مجتمع يتشكل من جماعات. ففي الأحداث نحن ننتمي إلى عدد من تلك "الجماعات": العائلة، القرية أو المدينة، المدرسة، الحزب السياسي، المحيط المهني، مكان العبادة، جمعية رياضية أو ثقافية، أمة، الخ. وتقسم الجماعات إلى "فئات" (أبناء وأهل، مقررون ومنفذون، الخ). هكذا نجد أنفسنا أمام تجمعات من البشر محسوسة، ولكنها تطرح ألغازاً أمام الباحث: ما هي أشكال تنظيم تلك

الجماعات الاجتماعية؟ ما هي الآليات التي تنظم ثباتها أو تغييرها من الداخل أو من الخارج؟ ما هي العلاقات بين مختلف الجماعات؟

إن كل "المشاكل الاجتماعية" مثل البطالة وأزمات السكن أو الغذاء والحرب والصراعات العرقية ومصاعب التهجئة والتربية، تجد بذورها في فعل وتفاعل تلك **الجماعات**. وإذا دخلنا في عمق حميمياتنا، وجدنا أن أفكارنا ورغباتنا وحاجاتنا وأهدافنا ومعتقداتنا تتشكل داخل تلك الجماعات التي انتمينا أو ننتمي أو نود الانتماء إليها.

والتفاعلات التي تحصل بين الأفراد أو الجماعات، أو بين جماعة وأخرى، أو فرد وآخر، تشكل **العلاقات الاجتماعية**. علاقات بعضها دائمة، كعلاقة الرجل بزوجته وأولاده، وبعضها موسمي، كالأسواق، وبعضها عابر، كالذي يحدث بين ركاب حافلة. بعضها علاقات صداقة ومودة، وبعضها سلبي وتدميري (عدوان يتنافسان على السلطة، أو جيشان في حالة حرب: تلك أيضاً علاقات اجتماعية).

كل الجماعات تقيم علاقات اجتماعية، ولكن ذلك لا يعني أن كل العلاقات الاجتماعية تشكل جماعات. فالجماعة تفترض درجة معينة من التعاون بين أفرادها في خدمة هدف مشترك، كالعمل مثلاً على الفوز ببطولة (أو بهدف التسلية فقط) عند فريق لكرة القدم. **وأعضاء** الجماعة لهم حقوق وعليهم واجبات لا تشمل غير الأعضاء، وهي تشكل قواعد السلوك أو **الأنماط** الناظمة. والنمط يمكن أن يحدد علاقات أفراد الجماعة فيما بينهم إضافة إلى علاقاتهم بالغرباء عن الجماعة. فمثلاً، يتحدث أعضاء جماعة سرية فيما بينهم بلغة خاصة تمثل رمزاً وتحدد مسافة فاصلة عن غير المنظّمين: هكذا يتبعون جميعاً نمطهم الخاص. إن المجتمع المنشود الذي يعمل على إيجاده الأفراد يترجَم بشعور الانتماء إلى الجماعة.

وكل عضو في جماعة ينتمي في الوقت ذاته إلى جماعات أخرى: فلاعب كرة القدم يشكل أيضاً جزءاً من عائلة، ومن مدرسة، ومن دولة (إنه مواطن)، الخ. وبقدر ما يكون هذا اللاعب قد "انخرط" أو ساهم في الأدوار الاجتماعية التي يجب عليه أداؤها، فإن انتماءاته المختلفة تساعده على الحياة، أو على العكس تعرقل بعضها بعضاً: فإذا ما رقص مثلاً في وقت متأخر مع مجموعة من الأصدقاء مساء السبت، يمكن أن يعاني لعبته وفريقه يوم الأحد نتيجة لذلك.

الجماعة هي إذن تجريد تشكله منظومة من النشاط المشترك لأعضائه؛ وهو لا يتوقف عن الوجود عندما يتركه أعضاؤه بصورة مؤقتة. فعندما ينصرف الأحد عشر لاعباً في فريق كرة قدم من الهواة إلى أعمالهم خلال النهار ويفكرون بأشياء لا صلة لها بالرياضة، يبقى فريقهم موجوداً وفاعلاً.

تنطبق هذه التعريفات المبدئية على مادة الاثنولوجيا ذاتها التي هي الاثنية أو العرق وتعود الكلمة (ethnie) إلى أصل يوناني (ethnos) يعني "الأمة" أو "الشعب". ويقصد بذلك كل مجتمع أوجد لنفسه هوية ثقافية بالمعنى الذي فصّله تايلور، حتى وان اختلفت ملامح الهوية، فهناك بالطبع عوامل للتاريخ ولانتاج مصالح مختلفة، وحتى وإن كانت الحدود متحركة كما كانت الحال في جامعات العصر الوسيط أو في تنظيمات الفروسية التي توزعت في الماضي إلى "أمم". ونهج المراجعة السالب في الحقائق الإثنية يحكم على نفسه بعدم فهم أي شيء مما يجري عام 1992 أو بعده في أوروبا ذاتها، في البلدان السلافية وفي البلقان وفي بلجيكا وغيرها.

لقد ابتدأنا بذكر مختلف النظريات التي تركت أثراً في تاريخ الاثنولوجي، أما في ما يخص العلاقات الاجتماعية بشكل عام، فمن المناسب أن نشير هنا إلى أهمية **المنهج الوظيفي** (Fonctionnalisme) الأنغلوسكسوني.

كان مالينوفسكي ورادكليف - براون وفورتيس وايفانز - بريتشارد، من مواقع مختلفة، أهم الممثلين لتلك المدرسة التي استوحت نظرياتها من دوركهايم. وتقضي هذه المقاربة — التي انخفضت إلى مستوى تعبيرها الأبسط وشبه الكاريكاتوري — بتحديد البنى الاجتماعية وتبيان وظائفها.

ما تعنيه عبارة **البنى المجتمعية** هنا مختلف عما رمى اليه ليفي شتروس، أي الركيزة اللاوعية للفكر وللعلاقات الاجتماعية، فهي بنى تحدد تجريبياً على شاكلة الجماعات أو الأفراد المختلفين، الذين سبق لوضعهم أن تمأسس والذين يعطون للمجتمع بنيته: مثل العشائر والأنساب وكبار القوم ورجال الدين.

أما **الوظائف** فهي المهمات الاجتماعية والأدوار التي تؤديها تلك البنى، مثل الانضواء في المجتمع وتسوية الخلافات وتكاثر المجتمع والدفاع عنه وعلاقاته بالمقدسات وبعالم الغيب.

نستطيع التدليل على هذا النهج البنيوي - الوظيفي من خلال مقاربة قد تبدو فظة. هناك وظائف مختلفة تقابل البنى المختلفة للطاولة والكرسي والسلّم، مع الاشارة إلى أن كل بنية هي إلى حد ما متنوعة الوظائف: فمن الممكن الجلوس على الطاولة والصعود على كرسي في حال عدم وجود سلم. والبنى المجتمعية هي **بالأحرى** متعددة الوظائف. وباختصار فإن النهج الوظيفي يتهرب من التعليل بالسببية التي يفترضها دوركهايم شديدة الطموح، ليهتم فقط بالغائية من خلال تحليل متزامن.

يسهل على النقد أن ينال من هذه المسلّمات. والدراسات الأحادية التي أجريت في النصف الأول من القرن العشرين تنحو إلى طمس الاختلالات الوظيفية والتناقضات والصراعات لكونها تركز على إبراز التناغم والتكامل في المجتمعات المدروسة. وهي تميل إلى عدم الاهتمام بالمتغيرات، وهذا ما يمكن فهمه بسهولة لكون التغيير سابقاً في الغالب لتلك الصراعات. ومنذ منتصف القرن حاول علماء اجتماع إثنيون (مثل جورج بالانديه في فرنسا) تطوير **علم اجتماع حركي** (Sociologie dynamique) ينم عن اهتمام متزايد بالآليات الاجتماعية وبالتغيير وبالتاريخ.

ومع ذلك، فإن الفضل يعود إلى أصحاب المنهج الوظيفي في دراسات بالغة التنقيب والدقة جرت في مختلف القارات، وخاصة في إفريقيا، على أحداث سياسية وأحداث قرابة تكشف عن بنى متعددة الوظائف.

وهكذا فإن الحل الذي يتيح للمجتمعات أن تسخّر الحد الأقصى من الأدوار المختلفة في هدف مشترك هو تحقيق الذات الاجتماعية ونشر الثقافة والازدهار، ذلك الحل هو التنظيم المؤسساتي للعائلة وللقرابة من خلال الروابط، وهذا ما سوف ندرسه في الفصل القادم. بعد ذلك نستطيع العبور بسهولة إلى الأشكال المختلفة لعلاقات السلطة التي تشكل الحياة السياسية للمجتمعات.

الفصل الرابع

المصاهرة

نظرة عامة

هناك عدد من الأحداث البيولوجية تحيط بالقرابة البشرية: العلاقات الجنسية، الحمل، الولادة، مرحلة عدم النضوج الطويلة، الوفيات. وتعاد صيغة هذه الأحداث الطبيعية من قبل كل ثقافة.

ويتقاسم الإنسان دون شك مع الحيوانات الشبيهة به عضوياً، مثل الغوريلا والشمبانزي والأورانغ - أوتانغ، ملامح كانت تفترض خاصة به: تجمُّع الإناث حول ذكر واحد، تشكيل جماعات مغلقة مؤلفة من ذكور أقارب ومن إناث كثيرات، تكاتف هؤلاء الذكور للدفاع عن موطنهم المشترك، وفي داخل كل من الجماعات انخفاض بل اختفاء التنافس بين الذكور حول إناثهم. ونستطيع أيضاً ذكر أواليات تختلف نسبة إتقانها لتلافي الزنا مثل تشتيت أو إبعاد الشبان المولودين داخل الجماعة. ولكن الإنسان يستطيع لوحده أن ينسج على هذه الأنماط حتى يتوصل إلى تعديلها جوهرياً.

على أثر النظرية التي أطلقها مورغان والقائلة بأن الرجال والنساء يدعون بعضهم، في أغلب المجتمعات، إخوة و"أخوات"، ظهرت، كما ذكرنا سابقاً، فرضية "الإباحة الجنسية": بسبب جهلها للسببية الجنسية في عملية التوالد؛ قد تكون الجماعات البشرية الأولى قد عرفت مداعبات جسدية متحررة، من جهة، واعتقدت، من جهة أخرى، بولادات تصدر عن الأرواح التي تكون الرابط الوحيد بين الأبناء، بل الرابط الاجتماعي الوحيد، لكونه صادراً عن أم مشتركة (من هنا فرضية الأمومية البدائية).

ولكن الأحداث لا تدعم هذه الفرضيات، فالمجتمعات الأقل تطوراً من الناحية التقنية (مثل مجتمعات بدائيي أوستراليا) هي التي تتصف في الغالب بعلاقات قرابة شديدة التعقيد. وفي الواقع فإن ذلك ما يجب توقعه لدى معرفة أن المخزون السلوكي لجنس "**الانسان العاقل**" هو ابن عم لمخزون الأجناس القريبة منه حيث يبدو الذكور مسيطرين دائماً. يتوكد ذلك بأن تطور الدماغ البشري قد أنتج عند الانسان خللاً تنظيمياً في السلوك يترك المجال فسيحاً للاستقلالية، أي للثقافة.

يلقي الانسان بسهولة على "الآخر" بالرغبات التي يكبتها والهوامات التي يخفيها: من هنا كان الميل إلى الاستغراب (exotisme) الذي لم يوفر أهل الفكر ولا علماء الاثنولوجيا ولا حتى سكان العالم الثالث (ظهرت هذه العبارة في الخمسينيات من القرن العشرين على يد ألفريد سوفي (A. Sauvy) وجورج بالانديه للدلالة على بلدان افريقيا وآسيا غير المنحازة بين المعسكرين، الغربي والسوفياتي)، يشدهم جميعاً اعتقاد راسخ بأنهم سيجدون في مجتمعات المقصد نماذج مختلفة هامة أو صوراً معاكسة عن مجتمعاتهم الأصلية.

وتجيب فرضية الإباحية البدائية على ذلك الحلم الغربي (والمحتمل أن يكون عالمياً لكون كثير من المجتمعات الافريقية أو الشرقية تلقي به على الغرب) عن علاقات جنسية تمارس بشكل كامل العفوية ومتحرر من كل قيد ومن كل عائق. والواقع أن كل المجتمعات البشرية قد عملت على تنظيم الجنس. بطرق مختلفة بالطبع. فالبعض يبيحون أو يدعون إلى ممارسة الجنس اللواطية أو الغلمانية أو الحيوانية، الخ. وتجيز الغالبية فترة من الحرية الواسعة في أواخر المراهقة إلى جانب تربية جنسية عملية تحت مراقبة قد تخف أو تقوى (كما في الهند، في "مهاجع" شعب الموريا الشهيرة، تلك الأماكن التي يتوجب فيها على الشبان تغيير شريكة غرفتهم كل ليلة). ولكن الجماعات التي تبدو عاداتها أكثر تحرراً تضع في الغالب قواعد صارمة لوضعية الممارسة الجنسية أو للأخلاق الزوجية بعد الزواج. وشعوب العراة هي الأكثر صرامة في كثير من الأحيان، كما أن كثيراً من المجتمعات، إضافة إلى المسلمين واليهود والمسيحيين، يقدرون قيمة العذرية عند الزواج. نخلص إلى القول أنه إذا بدا أن الاستمرارية هي الغالبة، فيجب ألا نخلط بين الحريات التقليدية في بعض الجماعات وبين الإباحية الحالية التي تعود في العالم كله وفي أوروبا إلى اللامعيارية التي أصبحت سائدة بفعل المتغيرات.

واقع الأمر أن تناقضات الجنس وألغاز الفعل الجنسي تبدو أكثر تعدداً وعمقاً من أن ترتبط في المجتمعات التقليدية بمعنى الحياة والعالم بشكل عام، أي بمعرفة الكون وبالعقيدة الدينية. و لم تكن الدعارة المقدسة القديمة على ما نتخيله نحن اليوم. لقد عرفت الممارسات الجنسية على الدوام مظاهر مبتذلة ــ يبدو أنه كان من الثابت على الدوام التمييز بين الجنس كغريزة والجنس كتعبير عن الحب والجنس الزوجي ــ ولكن لم تظهر إرادة لدمجهم إلا منذ فترة قريبة، وذلك أملاً بإيجاد لحظة خاطفة من الأبدية أو ظل عابر للنشوة الكاملة. ولكن الجنس المبتذل لا يعبر إلا عن الصحة الجسدية ولا يبدو أنه يعطي أكثر من سعادة رياضية. فالبحث عن اللذة فقط يوصل بصورة جد منطقية إلى صورة "نرجس"، أي إلى أن يجد الإنسان نفسه وجهاً لوجه مع ذاته وليس مع الآخر، أي إلى عدم بلوغ المقدس، بلوغ "الكلي الاختلاف".

إن وهم التحرر الجنسي في مجتمعات الغربة ينكسر في ذهن الأوروبيين عندما يدركون أن المجتمعات "الراشدة" في العالم الثالث مكبلة بالمحظورات وبالاخلاق العائلية أكثر من المجتمعات المسيحية. وهكذا فإنه من غير الوارد مثلاً عند قبيلتي موسي (Mossi) وبول (Peul) الأفريقيتين أن يحصل التعري عند ممارسة الجنس. ذلك يعني أن ما يقوله كاتب مثل جورج باتاي (G.Bataille) عن الإثارة الجنسية وعن ربطها بمفهوم المقدس يبدو شديد "التمركز الاثني"، فالجنس لا يرتبط بالمقدس الا ضمن جدلية المحظور وتجاوزه، ذلك ان المقدس، حسب قول دوركهايم، مرتبط بالمحرّم، أي بالاجتماعي؛ والجنس ينظم تبادل النساء، أي تشكل المجتمع.

الزواج وقواعده

تترك العوامل العضوية، كما سنحدد ذلك فيما بعد، هامشاً واسعاً أمام جماعات القرابة في كيفية زيادة أعضائها. فـ "الأمهات الحاملات"[1] والتخصيب من رجال مُغْفلين هما وسيلتان تمثلان امتداداً لأعراف موغلة في القدم. في التوراة مثلاً يلجأ إبراهيم إلى خادمة زوجته عندما تتأكد هذه الأخيرة من أنها عاقر. ولكن الاتصال الجنسي يؤدي بشكل عام إلى الحمل، الذي يمثل خطراً داهماً عند المرأة، ثم

---

[1] يعنى بالعبارة هنا المرأة التي تحمل الجنين لغيرها (جمع حاملة). وهي بالطبع مختلفة عن الحوامل، جمع حامل، ذات المعنى المعروف (المترجم).

إلى ولادة طفل، فإلى فترة طويلة من الاهتمام بولد يحتاج إلى الرعاية المتواصلة، ثم إلى تنشئة اجتماعية وتعليم ثقافي. يتطلب ذلك كله إطاراً وبنية للجماعة وعائلة مهما يكن شكلها لأن الجنس لا يمكنه الاستمرار بدونها، حتى من الناحية العضوية. وعند مجمل الأجناس العليا لأشباه البشر يمثل التنظيم الاجتماعي شرطاً للتكاثر. فيكون دور العائلة ترسيخ العلاقة الجنسية وتأمين التنشئة الاجتماعية للأولاد.

تترابط العائلات إذن وتتكاثر بـ **الزواج** الذي هو رابط بين رجل وامرأة يُعترف من خلاله بأن أولاد المرأة هم شرعيون. ولنا بهذا الخصوص ثلاث ملاحظات بدائية:

1 ـــ مهما يكن من اختلاف بين أنماط الزواج فلقد كان هناك تمييز واضح وثابت في كل المجتمعات بين العلاقات المتحررة والعلاقات الشرعية. والزواج هو الذي يتيح لأزواج من البدو الرُّحّل تأسيس عائلة ثابتة. وهكذا يكون الزواج مؤسسة مما يعني أن عليها الالتزام بقواعد اجتماعية معينة تضفي على الارتباط شرعيته حتى وان كانت العلاقات الجنسية خارج الزواج مباحة بدرجة أو بأخرى في كل المجتمعات من خلال قواعد خاصة شديدة الاختلاف، كما رأينا، بين مجتمع وآخر: فهنا مثلاً يجب على الفتاة أن تحافظ على عذريتها وأن تبرهن عنها ليلة الزواج، وهناك لا تستطيع الزواج إلا إذا كانت قد أثبتت قدرتها على الإنجاب.

2 ـــ الزواج هو مؤسسة حيوية للمجتمع: فالعازبون والأزواج الذين لم ينجبوا يُفترضون هامشيين أو عديمي الأهمية (خاصة في المجتمعات التي يأخذ فيها تقديس الأجداد حيّزاً كبيراً).

3 ـــ لا يكمن أساس الزواج في الأشخاص، بل في ارتباط مجموعات آخذة للنساء ومجموعات مانحة للنساء (عائلات، سلالات، عشائر) ترتبط فيما بينها قبل الأشخاص وفوق إرادتهم، وما هو (في البداية) ولا يمكن أن يكون شأناً خاصاً.

والقواعد التي تنظم الروابط الزوجية تمتد في جذورها إلى المقتضيات العائلية. القاعدة الأولى تمنع **زواج المحارم** أي العلاقة الجنسية بين قريبين حميمين. وهي متبوعة على وجه العموم بأخريات منها مثلاً قاعدة **الزواج الخارجي** التي تقضي بالتفتيش عن الشريك خارج إطار المجموعة الاجتماعية (وترسم حدود ذلك الإطار

بطريقة تختلف من مجموعة لأخرى)، وقاعدة **الزواج الداخلي** التي تقضي أو تسمح باقامة ارتباط داخل المحيط الاجتماعي للعشيرة أو للطبقة أو للانتماء الوطني أو المناطقي أو الديني، الخ...

أما القاعدة الأكثر شيوعاً فهي **تحريم زواج المحارم**. ففي كل المجتمعات يمنع الزواج بين أقارب تجمعهم رابطة الدم بدرجة تزيد أو تقل (ودرجة القرابة تزيد كثيراً في جنوب آسيا مثلاً، بينما تبعد عند بعض قبائل البانتو الافريقية حيث يكفي وجود أحد الأجداد البعيدين لمنع أي ارتباط زوجي). ولقد كانت هناك مجتمعات تسمح، بل توصي بزواج الأخ من أخته (عند هنود الأنكا في البيرو القديمة، وفي إفريقيا، وفي بعض السلالات الملكية كما عند فراعنة مصر، ولدى الزعماء في هاواي). ولكن تلك الإباحة كانت مقتصرة على أقليات وفي حالات نادرة ومحددة.

لقد تأمل علماء الأنتروبولوجيا طويلاً في موضوع زواج المحارم.

رأى البعض أنه يترك عواقب وراثية وخيمة. ولكن هذا غير دقيق. فمن جهة، ليس لزواج المحارم لدى الشعوب التي لا تمارس العزل العرقي من نتائج بيولوجية وخيمة إلا عند درجة عالية من العزل تقتضي تشريعه. ومن جهة ثانية فإن تجمعات بشرية تعيش في عزلة يمكنها أن تكون عرضة لانحراف وراثي ينتج عنه شيوع غير طبيعي لعاهات قد تصبح سارية حتى وإن توقف هذا النوع من الزواج. ومع ذلك فإن المرأة الأكثر شهرة في التاريخ من حيث الذكاء والجمال، أي كليوباترا ملكة مصر، كانت متحدرة من سلالة درجت على زواج المحارم الأقربين.

يعتقد بعض علماء الطباع وعلماء الجنس أن درجة الانجذاب تقل بين الأقارب الحميمين، ولكن علماء التحليل النفسي يعتقدون عكس ذلك. وفي الواقع فإن تلك الجاذبية تقل عادة بعد اجتياز المرحلة الأوديبية؛ فسواء عند الإنسان أو عند الفصائل الحيوانية القريبة منه يكون الشريك المفضل هو القادم من مكان آخر. ومع ذلك يبقى التحريم غير مجد إذا لم يكن هادفاً إلى كبت نزعة تنم عنها الأساطير والأدب (أوديب، رنيه) والتاريخ (نيرون وأمه أغريبينا، الكسندر بورجيا وابنته لوكريسيا) وعلم الجريمة.

مهما يكن من أمر فإن ليفي- شتروس يعتقد، مثل موس، أن السبب الرئيسي للتحريم العالمي لزواج المحارم هو أنه يشكل الوجه الآخر للالتزام الإيجابي عند الرجل بإعطاء بناته وأخواته زوجات لكي يحصل بالمقابل على زوجة. ولا يتعلق الأمر هنا سوى بحالة خاصة للقاعدة الأساسية التي ترتكز عليها الاجتماعية البشرية، أي المقايضة والتبادل. وهنا يحصل تبادل النساء مثلما يتم تبادل الكلام والطعام، أو تبادل الهدايا أو الضرب أو المواثيق.

تعرف هذه النظرية التي ترى في تبادل النساء وفي تحريم زواج المحارم القاعدة الناظمة لعلاقات القرابة بـ **نظرية المصاهرة**. وهي تتعارض مع النظريات التي سبق أن صاغها مورغان ورايفرز (Rivers) ورادكليف - براون والتي ترى في التكاثر من خلال إنجاب الأولاد الركيزة الأساسية للقرابة. ولقد عرف مجمل تلك النظريات بـ **نظرية البنوة**.

في مطلق الأحوال، يتوجب علينا تسجيل التنوع الاجتماعي الهائل للقواعد الخاصة بزواج المحارم؛ فما يكاد المبدأ يُطرح حتى نراه يتوسع من السماح بالزواج من أخ غير شقيق أو أخت غير شقيقة إلى التحريم القاطع للزواج بين شخصين يجمع بينهما جد واحد ولو كان قديماً. وكأنما المهم ليس المحتوى بل شكل تلك القواعد التي تسجل الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة.

إن ميزة الإنسان هي إعادة تشكيل الطبيعة: فهو يقوم بتعديل الشروط العضوية البحتة للإنجاب، وينسج شبكة اصطناعية من المحرمات والمحللات تجبره شكلياً على عدم الزواج من شقيقته أو قريبته ولكنها تجعله يوافق على زواجهما من غريب للمساهمة في قيام مجتمع. إن القردة الكبرى الشبيهة بالإنسان لا تتشارك في الطعام ولا تقيم فيما بينها علاقات تزاوج. وحياة العائلات المنغلقة على نفسها تشجع المشاحنات والحروب، بينما تفرض المصاهرة من الخارج مبادلات معينة وعلاقات سلمية. ألا يقول أفراد قبيلة بيتي: "نحن نتزوج من البنات اللواتي نستطيع أن نقتل إخوتهن"؟

من جديد نعود لنميز هنا، دون أن نعارض بينهما جذرياً، بين **الطبيعة** و**الثقافة**. فالزواج والعائلة البشرية لا يرتكزان على قواعد **طبيعية** صرفة مثل الغريزة

الجنسية أو غريزة الأمومة، والطبيعة لا تعرف أبداً تحريم زواج المحارم. إن العائلة البشرية لا توجد إلا بالتلازم مع المجتمع، أي مع عائلات أخرى مستعدة للاعتراف بأنه، إضافة إلى العلاقات الطبيعية، يتوجب وجود علاقات أخرى للقرابة، هي علاقات **النَّسَب**.

هذا ما يتوصل إليه ليفي-شتروس في تحليله البنيوي لدور الخال الذي يدفع الباحث إلى وضع مفهوم ذَرَّة أو عنصر القرابة.

تحليل البنية وذرّة القرابة

يلعب **مفهوم البنية**، رغم إبهامه، دوراً سبق أن ألمحنا إليه في مباحث العلوم المعاصرة. كما أنه ساهم في تبيان بعض الحقائق في علم الاجتماع وعلم الاثنولوجيا، وخاصة في أنماط القرابة.

تدل كلمة بنية[1] في البداية على هندسة بناء. وتدل بالتالي على الوسائل التي تجمع بين أجزاء لكل، ثم يتوسع معناها ليشمل التنسيق والترتيب والنظام. وهكذا يجري الحديث عن تحليل بنية قصيدة أو خطاب أو مقطوعة موسيقية. وفي علم الكيمياء وعلم الأحياء تدل هذه الكلمة على كيفية انتظام أجزاء جسم واحد.

تساعد الدراسة البنيوية على الوصف والشرح والاكتشاف من خلال البحث عن التناغم داخل تشكيل واحد. وهذا ما يجعلها تشكل، أو يجعل، على الأقل، بعضاً من عناصرها يشكل منظومة وليس معطيات اعتباطية.

ويتيح التحليل البنيوي وبشكل عام التوصل إلى ما يلي:

1 ـــ وصف علاقات مختلف العناصر فيما بينها ومع الكل، باعتماد الخطوط البيانية التي تصور البنية.

2 ـــ تحديد الشروحات العلمية بوضع نظام لمسيرة أسباب الظواهر وتدل مختلف **العوامل** (تدل هذه العبارة الأخيرة والمأخوذة عن الرياضيات على عنصر مؤثر على آخر: مثلاً، يكون الجهل بالنظافة عاملاً في وفيات الأطفال).

---

[1] يشرح المؤلفان هنا هذا المصطلح (Structure) بردّه إلى جذره اللاتيني (Struere)، أي بنى، وهذا ما يجعله مماثلاً بشكل تام لعبارة "بنية" في العربية وعلاقتها مع المصدر "بنى". (المترجم).

3 ـــ المقارنة بين ظواهر قد تبدو متنافرة للوهلة الأولى ولكنها تكشف عن بنى متشابهة. وهكذا فإن بنية لغة ما قد تصلح للمقارنة بالبنية الاجتماعية داخل سلالة ما.

ليست البنية إذن هي الواقع بعينه، ولكنها الركيزة الواعية أو اللاواعية التي يتيح اكتشافها تجاوز مستوى الوصف المبسط للظاهرة. وللدلالة على ذلك سوف نستعين بمثل حي عن التحليل البنيوي أورده كلود ليفي-شتروس في كتابه **الأنتروبولوجيا البنيوية** (Anthropologie structurale)[1].

توجد في كثير من السلالات علاقة خاصة بين **الخال وابن الأخت**. رأى علماء الاثنولوجيا في هذه العلاقة امتداداً لنظام النسب الأمومي. ولكن دراسة هذه الظاهرة عن قرب تكشف أن أنماطها تختلف: فأحياناً يمارس الخال سلطة مطلقة على ابن الأخت، وأحياناً أخرى يبدو هذا الأخير متسلطاً على خاله الذي لا ينكر ذلك. هكذا اعتقد آخرون بإيجاد تفسير أفضل: لقد كان للخال دور الوصاية في السلالات ذات الانتماء الأمومي لكونه يمثل عائلة الأم، ولكنه أصبح ذا دور هامشي في السلالات ذات الانتماء الأبوي (دور الجدة في الغرب مثلاً).

ولكن تلك التفسيرات لا تشمل جميع الحالات. فلقد انتبه العلماء بداية إلى أنه من المستحيل شرح دور الخال دون دراسة علاقات بقية أفراد العائلة فيما بينهم. أصبح من الضروري إذن دراسة علاقات الأخ بالأخت والزوج بالزوجة والأب بالابن والخال بابن الأخت.

إذا ما صورنا بيانياً بالعلامة + العلاقات الحرة والحميمة بين شخصين، وبالعلامة - العلاقات التي تسودها الخصومة أو التنافر أو التحفظ، وإذا ما رمزنا بـ م لعلاقة البنوة الأمومية وبـ ب للبنوة الأبوية، نستطيع عندها، من خلال حالات خمس تمت دراستها، وضع اللوحة التالية:

(1) Claude Lévi -Strauss, Anthropologie structurale, p. 49 – sq.

العلاقات

	السلالات	البنوة	أخت/ أخ	زوج/ زوجة	أب/ طفل	خال/ ابن اخت
أ	جزر تروبريان (ميلانيزيا)	م	−	+	+	−
ب	الشركس (جبال القوقاس)	ب	+	−	−	+
ج	التونغا (بولينيزيا)	ب	−	+	−	+
د	جزيرة كوبوتو (غينيا الجديدة)	ب	+	−	+	−
هـ	سيواي (دوبو، ميلانيزيا)	م	+	−	+	−

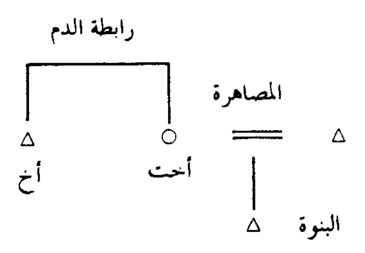
الحالات ب و ج و د لا تؤكد الفرضية المطروحة سابقاً. وكل الاحتمالات واردة دون أن تكون وليدة الصدفة. هكذا نستطيع استخلاص القانون التالي، شريطة أن نأخذ بالاعتبار مجموع العلاقات الأربعة: ان العلاقة بين الأب والابن من جهة وبين الخال وابن الأخت من جهة ثانية متناقضة بصورة دائمة« لكون العلاقة بين الخال وابن أخته مماثلة للعلاقة بين الأخ والأخت، كما أن العلاقة بين الأب والابن مماثلة لعلاقة الزوج بالزوجة. وهكذا فإننا عندما نتوصل إلى معرفة زوج من العلاقات، نتوصل إلى معرفة الزوج الآخر»[1].

لماذا ينبغي اعتماد هذه البنية ذات الحدود الأربعة بغية إيجاد القانون؟ ذلك لأن تلك البنية هي الأكثر بساطة: **انها ذرّة القرابة أو عنصرها**. « فلكي توجد بنية للقرابة، يجب أن تكون موجودة في ثلاث من الروابط العائلية المعتمدة دائماً في المجتمع البشري، أي رابطة الدم ورابطة المصاهرة ورابطة البنوة »[2]، وبكلام آخر: أخ وأخت، وزوج، وولد. تنتج هذه الضرورة أيضاً بصورة فورية عن عالمية تحريم زواج المحارم: « في المجتمع البشري لا يستطيع رجل أن يحصل على امرأة إلا من رجل آخر يعطيها لكونها ابنة او أختاً. وهكذا لا تعود هناك ضرورة لتفسير كيفية

(1) المصدر ذاته، ص 51 ــ 52 .

(2) المصدر ذاته، ص 56.

ظهور الخال في بنية القرابة: فهو لا يظهر فيها، وإنما هو موجود فيها تلقائياً، بل هو شرطها الأساسي»[1] وبدونه لا مصاهرة ولا تبادل ولا مجتمع.



الصورة البيانية (لذرّة القرابة أو عنصرها)

نتوصل إلى القول ان البنى العائلية هي بدورها عناصر في بنية أشمل تنم عن الترابط والتفاعل بين الروابط المجتمعية في مجملها: وجوهر هذه الروابط هو **الاتصال** الذي يشكل تبادل النساء وتبادل الكلام وتبادل الانتاج بعض مظاهره الخاصة.

نستطيع إذن أن نأمل، من خلال استمرارنا بالاستيحاء من التماسك المنطقي للألسنية البنيوية، باكتشاف الصلات ما بين اللغات والنظم الزوجية أو السياسية أو الاقتصادية. ولكن هذه الأبحاث لم تتجاوز حتى الآن بعض فرضيات التماثل أو المقارنة الطريفة (مثل ذلك البحث الذي يقارن بين لفظتي الجبنة بالانكليزية (cheese) والفرنسية (fromage) ليستنتج منهما دور هذا الغذاء في كل من الثقافتين والظواهر الدالة على ذلك الدور).

يبقى أن نقول إن واقع الحياة الاجتماعية، بانتظامه في عدد من البنى بالمعنى الواسع، يولّد منظومات متناسقة التزامن: فمثلاً، ضمن مختلف أنماط القرابة التي سبق ذكرها، تعوض الروابط الايجابية أو الرقيقة عن الروابط السلبية أو القاسية، وهذا ما هو مشترك بين جميع تلك الأنماط. إن التناغم الشائع هذه الحالة في المجتمعات التقليدية هو أمر ملفت للنظر، ولكنه تناغم مشوب دائماً بنوع من الهشاشة. فما أن يتغير وضع عنصر واحد في البنية حتى ينزلق تماسك الكل في منحدر التعاقبية، في حتمية التبدل التاريخي.

---

[1] نفس المصدر والصفحة.

نماذج المصاهرة

هناك دائماً ما هو محظور وغالباً ما هو مباح في أكثر نماذج الروابط الزوجية. وطريقة تطبيق هذا المبدأ هي وحدها التي تتغير من مجتمع لآخر.

في **المجتمعات الأكثر تطوراً** من الناحية الاقتصادية، يتحقق امتزاج علاقات القرابة من خلال امتزاج العلاقات فيما بينها. وبالرغم من الأثر الذي يخلّفه الاهتمام بالوضع الاجتماعي ــ خارج حظر التزاوج ضمن إطار العائلة الضيقة ــ فليس هناك من قواعد محددة في هذا **الإطار المفتوح**، هذا النمط **المعقّد** للمبادلات المعتمد في أوروبا وأميركا الشمالية والذي ينتشر شيئاً فشيئاً في بقية أقطار العالم. ومع هذا فإنه لا يبدو متوافقاً إلا مع درجة عالية من "الحركية" الأفقية والعمودية (أي مع غياب التراتبية الصارمة للطبقات الاجتماعية وتراتبية الثروات الشديدة التمركز).

في **المجتمعات التقليدية**، يهدف "نظام القرابة" إلى تنظيم تشابك علاقات القربى العضوية والعلاقات الناشئة عن روابط المصاهرة: هكذا يقوم تمازج اصطناعي ومنهجي بتحقيق روابط قربى مع الحفاظ على وحدة المجموعة العائلية التي تبقى هي الأساس، فتُستبعد النساء من عائلتهن الأصلية أو من الجماعة التي ينتمين إليها ليعاد توزيعهن على مجموعات عائلية جديدة تتحول بدورها إلى عائلات أصلية لأقارب جدد، وهكذا دواليك. يحصل بالتالي تشكل متواصل لمجموعات خارجية يُحظّر الزواجِ من داخلها، ومجموعات داخلية يسمح بالزواج منها أو يُنصح به أو يُفرض فرضاً. وكما هي الحال في طوائف الهند فإن كثيراً من الإثنيات تعتمد الزواج الداخلي، فلا يباح فيها (أو يسمح ضمن صعوبات جمّة) بالزواج من "الأغراب". ولقد كان الأمر ذاته شائعاً في الريف الفرنسي حتى فترة قريبة، وهناك يقول المثل: «لا يتزوج المرء إلا من بطانته».

كلما كان المجتمع ضيقاً، كلما تعقدت قواعد العلاقات الزوجية. ومصطلحات القرابة بحد ذاتها ترسم توزيع أعضاء المجموعة على فئات متنوعة يمكن أن يتم بينها تزاوج أو ألاّ يتم.

في النمط الذي يسميه ليفي-شتروس **النمط الأولي**، يحصل التزاوج بطريقة آلية تتكرر فيها الزيجات بصورة متشابهة، ويؤمر أو على الأقل يُنصح بالزواج من

أحد الأقارب: هذا هو **زواج الأفضلية** من قريب ينتمي إلى جماعة مختلفة (إنطلاقاً من مبدأ تحريم زواج المحارم). تلك الأنماط ما تزال سائدة في جنوب شرق آسيا وفي أوستراليا وغينيا الجديدة وأميركا الجنوبية، بينما أغلب المجتمعات الأفريقية والهندو - أوروبية هي أكثر تعقيداً.

عندما يكون من يعطون النساء هم أيضاً الآخذون فإن التبادل يكون إذّاك مباشراً ومتماثلاً، أي يكون هناك **نمط محصور** في قرى تتشكل كل منها من مجموعتين أو نصفين ذاتَيْ زواج خارجي، يتم حينها زواج رجال النصف "A" من نساء النصف "B" **وبالعكس**. هذا النمط المعتَمَدُ في مجتمعات هندية أميركية ومجتمعات أوسترالية يعكس في الغالب تنظيماً إزدواجياً للأدوار الاجتماعية والاقتصادية والطقوسية، ويعكس توزيعاً ازدواجياً للكون.

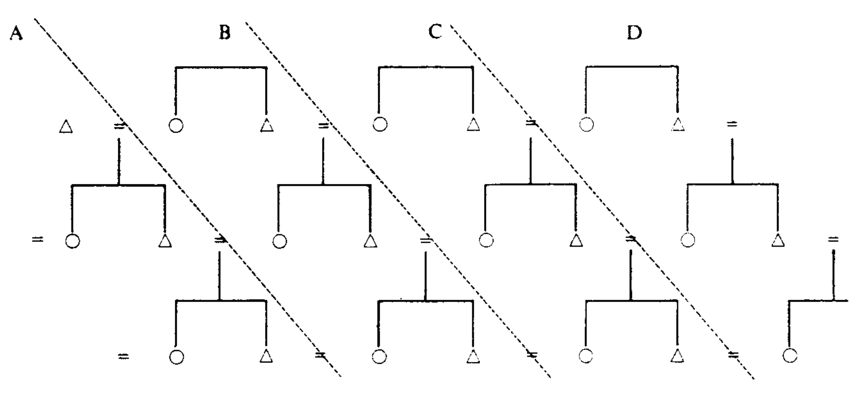
ويمكن للمجتمع، بدل التشكل من نصفين، أن يضم أربع جماعات تسمى حينها "فِرَقاً" ضمن قواعد تجعل كل جماعتين ترتبطان فيما بينهما بروابط الزواج الخارجي. ينتج عن ذلك أن الشريك لا يتخذ زوجته، ولا الشريكة زوجاً، إلا من أبناء أو بنات الخال في واحدة فقط من الفرق الأربعة. ذاك هو نظام "كاريرا" (Kariera) المسمى باسم مجتمع أوسترالي.

يتعقد هذا النمط عندما يُحرِّم الزواج بين أولاد الأعمام المتقابلين في الفئة الأولى ويأمر بالزواج من ابنة بنت مقابلة: بنت ابنة أخ الأم. نتوصل هكذا إلى ثمانية **فروع ثانوية** من طراز نمط أراندا (Aranda) المشتق هو الآخر من اسم مجتمع أوسترالي والذي لا يمكن للرجل فيه أن يتزوج إلا من واحدة فقط من مجموعات مجتمعه السبعة ــ بعد استثناء مجموعته.

عندما لا يستطيع المعطون أن يكونوا آخذين، يفقد التبادل تساوقه ويتطلب حينها وجود ثلاث مجموعات على الأقل. هذا هو **التبادل المعمم** الذي يتم ضمن إطار دائري. بعض الأنماط الأفريقية تخضع لهذا النموذج. ويمكن للتبادل المعمم أن يُدخل في دائرته شعوباً أكثر عدداً من التي تعتمد التبادل المباشر.

عند شعوب الكاتشين في برمانيا أو قبائل لوفيدو (Lovedu) في الموزامبيق، وكلها ذات قرابة أبوية، تفرض القاعدة على الشاب زواج مفاضلة مع ابنة خاله،

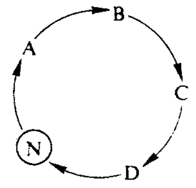
أي مع واحدة من قريبات أمه. والنتيجة (أنظر الرسم) هي أن فرع "A" يأخذ زوجاته من فرع "B " الذي يتزوج بدوره من فرع "C"، الخ... حتى نصل إلى فرع " N" الذي يأخذ زوجاته من فرع "A". هكذا تقفل دائرة المجموعة الاجتماعية التي تدور في داخلها دورة تعويض الزواج (ماشية أو أملاك) في اتجاه معاكس لدورة الزوجات. لم يكن هذا النمط من الزواج مفروضاً إلا على البكر من كل عائلة، وهو يلاقي اليوم بالطبع صعوبات جمة تعترض استمراريته.



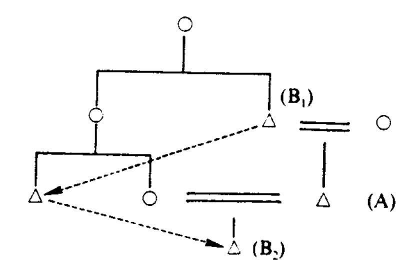
نتيجة زواج الأفضلية للابن من بنت خاله في نمط القرابة الأبوي

سليل "A" يأخذ زوجته من سليل "B" الذي يأخذ زوجته من "C" ... الذي يأخذ زوجته من "D" حتى العودة إلى "D".

يتشكل هكذا نمط دائري للتبادل المعمم:



هناك نموذج آخر لزواج المفاضلة شائع الانتشار في مجتمعات القرابة الأمومية. ذلك هو زواج الشاب من إحدى بنات أعمامه (أنظر الرسم). وهو يسمح للرجل أن يورّث أملاكه بصورة غير مباشرة، ليس لابنه ــ لكون ذلك مستحيلاً ضمن هذا النمط وإنما لحفيده الذي يعود من خلال أمه إلى سلالة جده لأبيه حسب الطريق الذي يخطه الرسم بالأسهم، وهذه تصور بدورها شكل الانتماء السلالي:



نتيجة زواج ولد "A" من ابنة خاله ضمن نظام قرابة أمومي

(يعود الحفيد " B^2 " من خلال نسبه الأمومي إلى جده " B^1 " ويرثه)

إن أحكام القرآن الكريم، بإعطائها حصة من الميراث للنساء (وهي أحكام ثورية في مجتمع أبوي) أدخلت في الإسلام نوعاً من زواج الأفضلية (هو محرم في عدد من المجتمعات "الوثنية") يشجع أولاد الأعمام على التزاوج فيما بينهم. فحين يتزوج شاب من ابنة عمه أو خاله الموازية فإنه يستعيد بذلك الحصة المقابلة من إرث أجداده. تلك الرغبة في الحفاظ على القريبات كزوجات محتملات هي التي تكمن، برأي جيرمين تيون (Germaine Tillion)، وراء فرض الحجاب على النساء المسلمات وإبقائهن في دار الحريم.

في بعض المجتمعات المتعددة السلالات يُنصح بنوع آخر من الزواج (ولكن هذا الزواج محرم في القرآن الكريم كما يحرم توريث أرامل الأب الشابات)، ذلك هو الزواج من أخت أو من أخوات الزوجة.

ويحدث أن يمنع عدد كبير من الزيجات ضمن سلالات معينة: فعند شعب البيتي لا يسمح بالزواج ضمن نفس السلالة ولا ضمن سلالة الأم أو سلالة الجدتين. ولا تسقط هذه الممنوعات إلا ابتداء من الجيل الرابع حيث يجوز القيام بما يسمونه استئناف صلات القربى أو الزواج.

أشكال فرعية أو مستهجنة للزواج

تؤكد تقاليد بعض المجتمعات على المظهر الثقافي أو على الناحية الاصطناعية أو التركيبية للارتباط الزوجي.

تلك هي حال **زواج السِّلفة** الذي يمارسه الاسرائيليون بين أشكال أخـرى. فعندما يموت رجل، تبقى أرملته في العائلة بأن تصبح زوجة للأخ الـذي يليـه في السن. ويعتبر الأبناء المولودون من هذا الزواج أولاد الأخ المتوفي. وانتماء الزوجات إلى مجموعة الزوج الاجتماعية ملحوظ أيضاً في عدد مـن المجتمعـات المتعـددة السلالات من خلال وراثة الأرامل حيث أن الأبناء ـــ باستثناء والدة كل منهم ـــ يتقاسمون زوجات والدهم بعد وفاته.

والزواج من أخت الزوجة ينتج عن تعهد المجموعة المانحة الزوجـة تجـاه المجموعة الآخذة: يقول هذا المبدأ بأنه لدى وفاة الزوجة (في صباها مثـلاً، أو دون أولاد أو من مرض غامض، الخ) يكون على المجموعة التي كانت تنتمي إليها قبـل الزواج تقديم إحدى أخواتها كبديلة لها.

يعتبر الشكلان السابقان نوعين من **الزيجات الفرعية** لكونهما مبنيين علـى زواج أول ومرتبطين به.

وهناك أنواع غريبة أو مفارقة للزواج اطّلع عليها ايفانـز - بريتشارد عنـد شعب النوير. ترتكز تلك الأشكال على أهمية استمرارية النسل في المجتمع. فعندمـا يموت رجل دون أن يترك خلفاً له، يتخذ أحد أخوته الأصغر منه زوجة على اسـم الميت، ويُعتبر الأبناء المولودون من هذا "الزواج الوهمي" أولاداً للأخ المتوفي. توضح إحدى التقاليد الأخرى التمييز الأساسي بين "الأب" الشرعي و"الوالد" العضـوي: فعند شعب النوير تستطيع امرأة عاقر، لقاء مهر معين، أن تتزوج من امرأة شـابة ثم تختار لهذه الأخيرة شريكاً ينجب منها، ويعتبر المواليد أبناء المرأة العاقر التي يدعونهـا "أباهم". والنمط ذاته ما زال معروفاً في نيجيريا حيث تطبقه عند شعب يوروبـا (Yoruba) بعض النساء الغنيات اللواتي تخطين سن الولادة.

موضوع آخر ما زال يثير اهتمام الباحثين، هو عادات الزواج عند شـعب النايار الأمومي في جنوب الهند. ويفصل هذا الشعب بين ثلاثـة أدوار تُفـترض ممزوجة عند عامة الشعوب: دور الأب والوالد وممتلك السلطة. فالزوج في هـذه الطائفة البراهمانية يحتفل بارتباطه الزوجي بإحدى الصبايا، ولكن هـذه الأخـيرة تستمر بعدها في العيش مع إخوتها وأخواتها حيث يحق لها منذ تاريخ الـزواج أن

تستقبل من تشاء من العشاق. والمواليد المتأتون من هؤلاء الوالدين يُعتبرون أبناء الزوج ولكنهم يوضعون تحت سلطة خالهم.

وضع المرأة المتزوجة

نستنتج مما تقدم أن وضع الزوجة هو في الغالب وضع غريبة أو وضع منفية داخل عائلة الزوج أو مجموعته الاجتماعية. وحتى عندما يحسن استقبالها هناك فإنها لا تكون مندمجة بأحقيتها: هنا لم يعد لها نفس الجدود ولا يحق لها المشاركة في طقوس العائلة (ويختلف هنا الزواج الافريقي مثلاً عن الزواج الروماني حيث كانت الزوجة تتخلى عن طقوس أرواح أجدادها أو آلهة عائلتها لتدخل في عبادة آلهة زوجها). «تنفصل المرأة عن عائلتها الأبوية بالزواج، وتبقى دائماً غريبة بعض الشيء عن عائلة زوجها... فهي دائماً في عزلة نسبية»[1]. تصبح مجبرة، في محيطها المباشر، على حصر اهتمامها بأولادها (الذين هم الرابط الحقيقي الوحيد مع عائلة زوجها). ومع ذلك، فمن وجهة نظر قانونية ومادية، سواء في إفريقيا أو غيرها، تتمتع المرأة باستقلال نسبي يفوق ما يعطى للزوجة الفرنسية بحسب تشريع نابليون. إنها تعمل بالطبع أكثر من زوجها: إنها خادمته؛ ولكنها ليست عبدة له: فهي تستطيع العودة إلى أهلها، معبرة له عن استيائها، الخ. وهي تستطيع أن تمارس نشاطاً اقتصادياً خاصاً بها وأن تتمتع بأملاكها الخاصة: في كثير من مناطق بنين تكون أحياناً أغنى من زوجها. وهي تُبَجَّلُ كأم، مما يعوض عن وضعها كزوجة، وتمارس تأثيراً كبيراً على أولادها. وعندما تشيخ، يُنظر إليها على أنها فاقدة الجنس، فتستطيع إذّاك أن تتحدث في اللقاءات العامة وأن تعطي رأيها في الأمور العائلية وفي القضايا العامة، مع أن ذلك يحدث بعد اجتيازها مرحلة صعبة تُفترض فيها مسؤولة عن موت زوجها، أو بعد نجاتها (كما في الهند وفي إفريقيا السوداء) من مرافقة الزوج في قبره أو على المحرقة.

---

[1] Denise Paulme, "Organisation sociale des Dogons, in **Les civilisations africaines,** Paris, PUF, 1965, p. 417.

عقد الزواج

يتكرّس الزواج دائماً من خلال **عقد بين طرفين**: ويتم عبر عدد من المراحل والمعاملات والشكليات. فالعائلة التي تعطي ابنتها تشعر بالخسارة: إن انتقال البنت يمثل تصدعاً أو ثلمة في تلاحم المجموعة العائلية، إنه انتزاع — أي عملية لا تخلو من العنف. واحتفالات الزواج تمثل في كثير من الأحيان **عداوة** بين مجموعتي الأقارب (يجري أحياناً تمثيل اختطاف البنت أو اغتصابها، وهما نوعان من الزواج يطبّقان حقيقة في عدد من المجتمعات). الزواج هو أزمة من الواجب تجاوزها. وما المراحل الشاقة من العقد (الولائم والزيارات المتبادلة بين العائلتين) سوى محاولة للتعويض عن المساوئ الناتجة عن "الانتقال" الصعب للمرأة من عائلة لأخرى وعن تساكن شخصين مختلفين في الدم.

في العديد من المجتمعات، هناك عنصر مشترك بين كل المراسم كان يعطي للزواج التقليدي شرعيته: "المهر". وتعني هذه الكلمة في أوروبا وفي الشرق الأدنى البدل المادي الذي تعود به البنت عند زواجها. ولكن ذلك لا يسري على مجتمعات عديدة في العالم. ولكي نكون أكثر دقة علينا التحدث هنا عن **تعويض زواج** أو عن "سعر الخطيبة": إنه تعويض يقدمه الرجل إلى أهل زوجته عن خسارتهم لابنتهم وعن فقدان التوازن الذي ينتج عن ذلك. ويرى ج. غودي أن التناقض بين التقليدين، أي "المهر" و"تعويض الزواج" ناتج عن تناقض بين مجتمعات مزدوجة السلالة تركز على المصاهرة ومجتمعات وحيدة السلالة تركز على التناسل.

يتخلى الأهل عن جملة من **الحقوق** على ابنتهم، و"التعويض" عن ذلك يعني أن انتقال الحقوق أصبح شرعياً. ذلك ما يجعل نسبة التعويض لدى المجتمعات ذات السلالة الأبوية أعلى مما هي عليه في المجتمعات الأمومية حيث يبقى التعويض رمزياً.

والأمر ليس مسألة شراء — فمن الممكن أن تعود المرأة إلى أهلها — وإنما هو اكتساب حقوق وإتمام تبادل، والغاية من هذه الطريقة هي في العادة إقامة علاقات ودية بين المجموعات أو الأفراد. عند قبيلة طيف (Tiv) النيجيرية، لم يكن الزواج يتم إلا بمقايضة امرأة بامرأة أخرى؛ كما أن الزواج المثالي عند شعب "بيتي" (Beti)

ما زال يتمثل في شابين يتبادلان أختيهما، وإذا لم يتيسر ذلك فإن الشاب يستخدم "مهر" أخته المتزوجة لكي يتزوج. وهكذا فإن المهر ليس إلا بديلاً عن إنسان وضمانة لزواج مؤجل تسمح بقدر أكبر من الحرية.

ويمكن أن يتكون "المهر" من مواد عينية كالحديد أو القطن أو القواقع أو الأبقار، أو أن يتمثل في خدمات يقدمها الشاب لعائلة عروسه (في التوراة يخدم يعقوب خاله لابان أربعة عشر عاماً ليتزوج ابنته راحيل). وعلى عائلة الفتاة أن تدفع في كثير من الأحيان بدلاً أو "**مقابل**"، مما يبين بوضوح صفة المقايضة التي ينتج عنها انتماء الأولاد لأبيهم: تأتي العروس مع أدوات المطبخ والبذار والجهاز وهي مصحوبة بخادمة أو أكثر، الخ.

هناك حالات يمكن أن تعطى فيها المرأة مجاناً، أو بالأحرى بالدّيْن، إذ يكون لعائلتها الحق بنسبة من "مهر" بناتها، وذلك عائد لمبدأ أن لا شيء يعطى دون مقابل.

قد يصاب "تعويض الزواج" بالتضخم أحياناً، وبصورة خاصة في بعض المناطق الإفريقية والآسيوية: تسبب انتشار العملة بغلاء ملحوظ في الأسعار، وبالرغم من تأثر الامتيازات التي كان يملكها الأقدمون في **ضبط** علاقات الزواج من جراء تحول التعويض القديم إلى بيع بالسعر الأفضل، فلقد بقي لهؤلاء بعض التأثير الذي يسمح لهم بتأخير زواج الشباب لبعض الوقت. هكذا تحول المهر عن دوره القديم كعامل توازن فأصبح يزيد من مشقات الزواج ويشكل مصدر **عائدات** تضم الزوجات والنفوذ والنسل والموارد الاقتصادية.

إن الصعوبات التي تعترض الشباب عند الزواج ليست بالمستجدة. فلقد رأينا أنها موجودة في كل المجتمعات المتعددة السلالات. في الكاميرون، عند قبائل "فوت" و"بيتي"، كان على اليافعين "الفقراء"، الذين ليس لهم أخوات في سن الزواج، أن يعملوا كـ "زبائن" أو خدم عند الميسورين (الزعماء والأغنياء الذين هم متعددو الزوجات بالطبع) مقابل تخلي هؤلاء لكل منهم عن واحدة من زوجاتهم "الهزيلات" كبدل عن أتعابهم. والأبناء المولودون من هذه العلاقة كانوا يعتبرون أولاداً للزوج الشرعي.

يبدو الزواج قبل كل شيء كارتباط بين مجموعتين عائليتين. ومع ذلك فإن قبول كل من المعنيِّين لم يكن غائباً بصورة كلية عن مسيرة العقد والمراسم، حتى وإن تمثل خلال عهود طويلة في التصديق على اختيار قام به الأهل.

ولكن **زيجات العقل** تلك، التي تلعب الدور فيها العلاقات العائلية والنسلية والاقتصادية أكثر بكثير من الحب، تعرضت في أوروبا لانتقادات كثيرة باسم **زواج الحب** (لنعد مثلاً إلى مسرحيات موليير حيث ينحاز الكاتب دائماً إلى صف المحبين). في تقاليد العصر الوسيط والمرحلة الكلاسيكية كان الزواج والحب منفصلين دائماً، فجاء الزواج **الرومنطيقي** ليردم هذه الهوة في القرن التاسع عشر. وذلك ما أصبح يعني أنه إذا فُقِدَ الحب بين الزوج والزوجة فعليهما إلغاء الزواج (بينما كان المفهوم الكلاسيكي يعتبر العاطفة نتيجة للزواج وليست سبباً له). واليوم أصبحت موافقة العروسين تأخذ في كل المجتمعات أهمية متصاعدة حسب التسلسل التالي:

1 ــ يطلب الأهل **موافقة** ولديهما؛
2 ــ يختار كل من الولدين شريكته أو شريكه ويطلبان **موافقة** أهلهما؛
3 ــ يتزوج الولدان دون طلب موافقة أهليهما.

ولكن كثيراً من المجتمعات كانت قد عرفت قبل المتغيرات الراهنة زواج الخطف الاختياري الذي يضع الأهل أمام الأمر الواقع.

السكن

الإنسان كائن يعيش ضمن جماعة. ومسكنه محكوم بقواعد تخصص لكل فرد أو جماعة مكاناً يقيم فيه حسب الظروف: سقف، فناء، مجموعة خيام حول بئر ماء، منزل مشترك للرجال أو للنساء. هكذا نجد كوخ فترة التدريب ومخيمات الصيد والخص الذي تنعزل فيه النساء خلال فترة الحيض أو الحمل أو الترمل. ولكن قبل المثوى الأخير، الذي هو قبر بصورة عامة، فإن المسكن الأكثر ديمومة هو المخصص لزوجين يقيمان فيه منذ زواجهما.

ومسكن الزوجين الشابين مرتبط على العموم بالقرابة والنسل، وهو ما سوف ندرسه لاحقاً. ويمكن أن يكون هذا المسكن **أبوياً**: عند أهل الزوج، أو

قريباً في منـــزل خاص، أي **زوجي**. وقد يكون **أمومياً**، أي عند أم الزوجة، أو هو **ملاصق** لأهل الزوجة، أو **خاليٌ**، أي عند الخال سواء كان من جهـــة الـــزوج أو الزوجة. وأخيراً يمكن أن يكون **مستقلاً** عندما يسكن الزوجان في مكان جديـــد، بعيداً عن أهلهما.

أحياناً يمكن للزوجين أن يختارا (**السكن الاختياري**)، أو أن يسكنا بشـــكل تعاقبي (**السكن المتناوب**). بعض الأمثلة: قبائل غورونسي في بوركينافاسو هـــي ذات سكن أبوي، وشعوب "بيتي" في الكاميرون ونوير في السودان لديها ســـكن زوجي، وقبائل "هوبي" في أميركا الشمالية هي أمومية، وسكان جزر تروبريـاند في غينيا الجديدة، مثل كثير من الشعوب الأمومية، هم خاليّون: عند الزواج يغـــادر الشاب منـــزل أبيه الذي ربّاه ليقيم عند خاله ثم تلحق بـــه زوجتـــه إلى إقامتـــه الجديدة. أما سكان جزيرة دوبو فلديهم تقليد السكن المتناوب، إذ يقيم الزوجـــان مع أولادهما سنة في قرية خال الزوج وسنة في قرية خال الزوجة، وهكذا دواليك.

ويوجد السكن الأمومي بصورة خاصة في المجتمعات الزراعية حيث تملـــك النسوة حقولهن الخاصة وتهتم بها. أما عندما يكون الرجال رعـــاة أو صيـــادين أو محاربين فإن الضرورة تقتضي سكناً أبوياً. وهنا تجدر الاشارة إلى الدور الذي تلعبـه البيئة في هذا الخصوص.

نستطيع التحدث عن نهج "متناغم" عندما يتواكب السكن الأبوي مع نسـل أبوي الانتماء والسكن الأمومي مع نهج انتماء للأم. في حالات كـــهذه يشـــمل السكن مجموعة سلالية محلية تمتد بشكل عام على ثلاثة أجيال. وهنـــاك حـــالات معكوسة (في الكونغو مثلاً) تدعى "معدومة التناغم". فالزوج يعيش في قرية واحدة مع والده وبنيه، ولكنه يرث من سلالته الأمومية وينتمي إليها (ينتمي إلى أخوالـــه الذين لا يعيش بينهم). وهناك حالة معقدة أخرى هي حالة الرجال ذوي الانتمـــاء الأمومي الذين لهم عدة زوجات: يحصل هنا أن ينتقل الزوج من واحدة لأخـــرى، فيكون عليه تغيير الإقامة كل ليلة. والواقع أن الإقامة هي في الغالب معقدة وغـــير ثابتة في المجتمعات الأمومية: عند شعب بمبا في زامبيا يترك الأصهار مجموعة حَماهم الأمومية عند الزواج بعد أن يكونوا قد أقاموا بخدمتها سنين عديدة؛ وعند قبيلة ياو

في زامبيا يبقى الأخ البكر لوحده مع أخواته لكي يتحكم بأزواجهن، بينما يذهب الإخوة الآخرون ليعيشوا مع زوجاتهم تحت سلطة إخوتهن.

يعتبر الغربيون بصورة عامة ذوي سكن مستقل. ومع ذلك فإن المصطلحات تبدو غير مطابقة للواقع عندما يتعلق الأمر بالبنوة غير المتميزة. وهكذا فإن قبائل الباطاق في سومطرة تجمع تحت سقف منزل كبير واحد جميع الأقارب من معطين أو آخذين للنساء؛ ومن جهته، فإن شعب الماوري في نيوزيلندا يجمع في منزل واحد كل قرابة رحم الوالد دون أن يشكل ذلك مجموعة ذات نسب أبوي. هناك تلعب العلاقة بالأرض دوراً شبيهاً بالعلاقة مع الإرث في أوروبا. وهكذا فإنه لا يكفي أن يرث المرء من أمه بيتاً لكي يكون ذا "إقامة أمومية"، إذ يندرج في اللعبة عوامل خارجية بالنسبة إلى منظومة القرابة بمعناها الدقيق.

الزواج الأحادي والزواج التعددي

يوجد شكلان أساسيان للزواج، الأحادي والتعددي.

يقسم الزواج التعددي، أي زواج الشريك من عدة شركاء إلى نوعين: تعدد الأزواج وتعدد الزوجات. **وتعدد الأزواج** نادر جداً (في التيبت وفي منطقة تودا في الهند وعند قبائل غواياكي من الهنود الحمر)، ذلك أنه عندما يكون للمرأة أزواج عديدون في فترة واحدة، يصبح من غير الممكن معرفة من هو والد أبنائها. هذا ما يجعله أخوياً عندما يكون مُشرَّعاً: يتزوج عدد من الاخوة امرأة واحدة، ويعرف بالتالي، على الأقل، من أي نسب، من أي دم، يتحدد الأولاد حسب السلالة الأبوية. وفي أشكال أخرى أكثر أو أقل تقنّعاً تبدو الممارسات القريبة من تعدد الأزواج شائعة حينما يكون الوصول الشرعي إلى المرأة أو إلى النساء صعباً أو متأخراً. ويمكن أن يعتبر البغاء الأنثوي في مجتمعات المدن شكلاً من أشكال هذا التعدد. وفي القرى، عندما يستحوذ الأخ البكر على النساء فإن التقاليد تقضي في أغلب الأحيان بأن يُترك عدد من الفتيات أحراراً ليصبحن صديقات للاخوة الأصغر منه (هذا ما يعتمد عند بعض قبائل نهر كاساي في الزائير)؛ ويعود هذا التقليد في أماكن أخرى ــ مثل شعب "بيتِ" ــ لكون الأخ الأكبر لا يتقبل فكرة أن يجرب أخوته أو أبناؤه أو أحفاده حظوظهم مع زوجاته الخاصات.

أما **تعدد الزوجات**، الشائع جداً في كل أقطار العالم، من إفريقيا السوداء إلى أوقيانيا فبلاد الإغريق والصين القديمتين، الخ، والذي يحدده الإسلام بأربع زوجات شرعيات، فإنه يفترض أو ينشئ نظاماً تراتبياً قوياً يتيح للبعض أن يستحوذوا على النساء. ومع معرفتنا بأن عدد النساء هو معادل تقريباً لعدد الرجال، فإننا نلاحظ أن الاستحواذ على النساء محصور في بعض المناطق بفئة من الأثرياء أو الوجهاء: خمسون بالمائة من البالغين لم يكونوا متزوجين في بلاد باميليكه، غربي الكاميرون، وكانوا بالتالي عبيداً أو تابعين. وتعدد الزوجات يتيح من جهته إمكانية إضافية للثراء بسبب المردود الإضافي لعمل الزوجات في المجتمعات التي يمارس فيها هذا النوع. والزوجة الأولى (التي يختارها عادة والد الزوج وعائلته بعناية) تتمتع في الغالب بوضع مميز، فهي التي تسيّر زوجات زوجها الأخريات، وهي التي تختارهم أحياناً، أو تمتلك بعض الرقابة على الزيجات اللاحقة حيث تكون موافقتها مطلوبة. والحياة المتعددة الزوجات تتطلب كثيراً من الدبلوماسية من قبل الجميع بهدف تجنب المشاحنات وحل الخلافات: غيرة الزوجات فيما بينهن، مشاداتهن بسبب نسبة الإنجاب أو خلافات الأولاد، الخ. ويطلب الاسلام وعدد من تقاليد الشعوب معاملة عادلة تماماً من قبل الزوج تجاه كل زوجاته، ولكن مجتمعات أخرى لا تقبل بذلك لكونه يماثل بين صاحبات الحظوة وغير المستحقات.

عند شعب الـ "بيتي" في الكاميرون، تدل نفس الكلمة على "الفقير" و"العازب". وكان هؤلاء العازبون البالغون يأتون للإقامة بصفة زبائن - خدم عند رجل متعدد الزوجات يعيرهم في المقابل إحدى زوجاته "الهزيلات" مقابل ما يقدمون من خدمات. وكان الأبناء المولودون من تلك العلاقات يعتبرون أبناء شرعيين، ليس لوالدهم، بل لأبيهم الشرعي، زوج أمهم.

بالإضافة إلى تعدد الأزواج وتعدد الزوجات، يمكننا أن نتصور بطريقة منطقية وجود شكل آخر يتزوج فيه عدد من الرجال وعدد من النساء زواجاً مشتركاً. ولكن مع الاختلافات والتنوعات الكثيرة للممارسات بين الجنسين، فإن هذا "الزواج بالجملة" (الذي اعتقد مورغان أنه كان يطبق في جزر هاواي) لم يعرف أبداً وجوداً مشرعاً يتوصل إلى إيجاد عائلات معترف بها. والثابت هو أن الاعتراف الإجتماعي هو أساسي بالنسبة لتلك المؤسسة الإنسانية التي هي العائلة.

الشكل الآخر للزواج هو **الزواج الإحادي** الذي يكون بموجبه لكل إنسان شريك واحد في فترة واحدة. وهذا الشكل ينحو إلى أن يكون أشدّ قوة عند الشعوب البسيطة (الفويجيون في أميركا الجنوبية والبوشيمان في إفريقيا، الخ.) وعند الشعوب الأكثر تقدّماً من الناحية الاقتصادية. وهو يتواكب أكثر فأكثر مع **الطلاق** الذي يعادل زواجاً تعددياً يمتد على فترات متلاحقة. ولكن الطلاق يمارَس أيضاً عند الشعوب المتعددة الأزواج، مثل شعوب فولبيس (Peul, ou Foulbés) الإفريقية التي يمكن أن تعيش نساؤها حياة شديدة التحرر على أثر زواج أول ينتهي سريعاً، شريطة أن تكون المرأة قد بلغته وهي عذراء.

في إفريقيا، وفي أماكن أخرى، نشهد ظهور زواج تعددي جديد لدى فئة من "المتطورين" الميسورين (الذين هم موظفون في الغالب)، وهذه العادة الحديثة التي تهدف إلى إظهار الهيبة والنفوذ ليست مبنية على المركز الموروث وإنما على الغنى. ولكن يبقى الزواج الاحادي في المدن أقوى مما هو في الريف.

تسمح مراقبة الوضع في البلدان النامية بتسجيل **التوجهات** العامة التالية: غياب تعدد الزواجات والمهر، السكن المستقل للزوجين، أهمية متزايدة لموافقة الطرفين وللمشاعر الإنسانية، ازدياد نسبة النساء العازبات في المدن. إن الظروف الجديدة الناشئة عن التطور الصناعي وعن التوجه الحضري العام تساهم في إيجاد "نمط" عائلي ينتشر في كل بقاع الأرض. ولكن وجهه الآخر يتمثل في ازدياد نسبة الطلاق الذي يصبح أكثر شيوعاً في فترة الأزمات والمرتبط بالعوامل التالية: التسامح الشرعي والديني، التصنيع المتزايد (الذي يخفف من التكاتف العائلي ويضعف سلطة الأب)، الحضرية المتنامية (غياب الرقابة الصارمة في الجو المديني)، تحديد الولادات، سهولة حركة الانتقال الجغرافي والاجتماعي، وأخيراً الأهمية المتزايدة المعطاة للمظهر العاطفي والحميمي للزواج.

لمعرفة المزيد:

ـــ عن علم الاجتماع العام:

Mendras, H., **Eléments de sociologie générale**; Mendras, H., **Le changement social**. Armand Colin, Paris, Col. "U".

أفضل مرجعين بهذا الخصوص لجهة دقة المعلومات أو وضوح الأسلوب.

Boudon, R., Bouricaud, F., **Dictionnaire critique de la sociologie**, Paris PUF, 1ère éd. 1992.

عدد كبير من المقالات لهذين المؤلفين المشهورين بالدقة والصرامة، وخاصة في ميدان الأنتروبولوجيا. وقد صدرت ترجمته عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد" تحت عنوان المعجم النقدي في علم الاجتماع. يذكر على سبيل المثال فصل "العائلة" الذي نجد مقابلاً له في فصل يحمل نفس العنوان، وهو من تأليف F.Héritier-Augé، ضمن معجم **Le Dictionnaire,** Bonte-Izard.

— عن المصاهرة:

Dumont, L., **Introduction à deux théories d'anthropologie sociale: groupes de filiation et alliance de mariage**, Paris, La Haye, Mouton, 1971.

كتاب صغير الحجم (140 ص)، واضح وموثّق، يعرض لنظريات رادكليف-براون وإيفانز-بريتشارد، مؤكداً على مبدأ صلة النسب كمنظم لروابط القربى، ولنظريات ليفي-شتروس حول نفس الموضوع.

Lévi-Strauss, C., **Les structures élémentaires de la parenté**, Mouton, 1949, et **Anthropologie structurale** I, Paris, Plon, 1962.

يقوم ليفي – شتروس في هذين الكتابين بعرض نظرياته حول روابط القربى التي يدخلها في إطار واسع ومنهجي، هو إطار البنيوية. ولكن أعماله، وخاصة المجلدات الأربعة لـ **Mythologiques**، صعبة جداً على المبتدئين. يستطيع هؤلاء قراءة مقدماتها على الأقل. أما أفضل مقاربة لهذا المؤلف عن التحليل البنيوي فنجدها في **La voie des masques**, Paris, Plon, 1979. لقد أثارت تلك المقاربات تحفظات عديدة، ولكن أقل تلك التحفظات أثير حول التحليل البنيوي لتبادل النساء. وأفضل نقد للبنيوية كنظرية عامة للظواهر الاجتماعية فنجده في المقال الواضح الذي كتبه Vansina, "Is elegance proof", **History in Africa**, Londres, 1982.

Le Dictionnaire de Boudon et Bourricaud.

أما في حال البحث عن وجهة نظر أحدث، فيمكن مراجعة الفصل الأول من كتاب I. De F. Héritier, **L'exercice de la parenté**, Paris, Gallimard, 1981. الذي يحمل عنوان "القوانين الأساسية للقربى". ولكن بقية الكتاب، أي منظومات الأنساب نصف المعقدة والمعقدة، فهي صعبة القراءة.

Evans-Pritchard, E.E. **La parenté chez les Nuer**

يعرض هذا الكتاب لحالة من القرابة المصطنعة من خلال الامكانيات التي يتيحها شعب النوير أمام امرأة لكي تصبح "زوجاً" أو لتتزوج من شخص بعد وفاته.

— عن الجنس خارج المجتمعات الغربية:

Mead, M., **Coming of age in Samoa**, New York, 1928, trad. Française partielle: **Mœurs et sexualité en Océanie**, Plon, 1963.

لا يخلو هذا الكتاب الذي يوصف بالكلاسيكي من توجهات إيديولوجية (نقد غير مباشر للتقاليد الأميركية والتبشير بالحركات الأنثوية)، مما يجعل تحليلاته تفتقر الى المصداقية.

الفصل الخامس

القرابة

حول العائلة

كل المجتمعات البشرية دونما استثناء كانت حتى اليوم، وبدرجات متفاوتة، محكومة بالقرابة. ومجموعات النسل أو الإقامة التي تتشكل بفعل القرابة تُنتج بدورها تضامناً متعدد الوظائف يحدد الزواج والإرث والطقوس وحل النزاعات، الخ.

ويتجسد تنظيم القرابة في مختلف نماذج العائلات. أما العائلة فإنها تمثل مفهوماً يلفه بعض الغموض. في المعنى الضيق للكلمة هي مجموعة من الناس توجد بينهم رابطة الدم أو الزواج أو التبني ويسكنون معاً بصورة عامة، هادفين بذلك إلى الاستمرارية الإقتصادية وتحقيق الذات الشخصية والجماعية وتربية المواليد المحتملين. ولكن كل عائلة ملموسة تتعدل وتتفكك بشكل متواصل، بينما تدوم بنية القرابة وتستمر.

سوف نستخدم كلمة "عائلة" للدلالة على مجموعة الأقارب الذين تشير إليهم كل اللغات بعبارات تعني "أبناء فلان" أو "أهل فلان" أو "بيت فلان أو كذا"، الخ. وتستعمل في أغلب اللغات كلمة "بيت" للدلالة على استمرارية نسل: "بيت النمسا" هي العائلة الامبراطورية النمساوية. يبقى البيت قائماً بينما يتوالى فيه ورثته المتلاحقون، رجالاً أو نساء. والعائلة تقبل الدخلاء (الزوجات مثلاً)، في حين أن الانتماء السلالي، كما سوف نرى، يتحدد بالنسبة إلى كل إنسان مرة واحدة وبصورة دائمة.

وكما برهن القسم الأول من هذا الكتاب، فإن المحيط الاجتماعي - الثقافي هو الذي يفسر الاختلافات التي نلاحظها بين مختلف الشعوب. والعائلة هي الأداة المثلى لهذا التكيف، فهي التي تنقل إلى الخَلَف التقاليد الثقافية الخاصة بسلالة معينة، وهي التي تقوم بالتربية الأولى. هذا ما دفع بعلماء النفس الحديثين إلى التركيز على الطفولة الأولى بشكل خاص، وبالتالي على أولى العادات والمشاعر التي تتردد أصداؤها خلال كل مراحل الحياة.

من الممكن مثلاً أن يُفسَّر نمط معين من العلاقة العاطفية الخاصة بالافريقي بأن هذا الأخير يُمضي فترة طويلة من طفولته وهو محمول من أمه ومُغذّى من حليبها ثم يُترك نسبياً لوحده بعد تلك العلاقة الحميمة الطويلة والقوية؛ بينما نجد أن الأوروبي، على العكس من ذلك، يُفصَل عن أمه منذ ولادته ويُفطَم في سن مبكرة، ولكنه يحظى بعناية أكبر في طفولته الثانية.

في كل أقطار العالم، تشهد البنى العائلية تطوراً ملحوظاً. لقد تلقت سلطة القرابة صفعة قوية من الأديان السماوية، ثم من القوانين المعاصرة، ثم من تحول أنظمة المُلْكية، فساهم كل ذلك في تبلور النظرة الذاتية. من جهة أخرى أصبحت التقنيات الوراثية تعطي المبادرة للمرأة في موضوع الولادات وتُقلّص بالتالي من الدور الذي كان محصوراً بالأب أو بالرجل.

ولكن لكي نفهم هذه المتغيرات، ولتوجيهها أو إدراكها، يجب علينا دراسة واقع العائلة التقليدية ومعرفة المعطيات التي تسمح بالإطلاع على ذلك الواقع.

نجد في البداية العائلة المسماة **ذرية أو بدائية**، والمؤلفة من الأب والأم والأبناء المولودين من زواجهما. والأبناء المولودون من نفس الأب والأم يدعون **الأشقاء**. وتدعى هذه العائلة أيضاً ضيقة أو زوجية. إن العائلة الغربية الحديثة التي تجمع في منزل واحد الأب والأم والأشقاء العازبين هي عائلة زوجية ضيقة. وهذه العائلة هي من جهة أخرى إحادية الزواج، لأن أياً من الأب والأم لا يستطيع أن يكون له بصورة شرعية شريك آخر في الوقت عينه. ونجد هذا النموذج العائلي أيضاً في مجتمعات معدمة من الناحية التقنية، كما عند شعب فيدا في سريلانكا، ذلك

الشعب الذي يعيش أفراده عراة في مخابئ صخرية. ولكن العائلة الذرية يمكن أن تكون مجرد عنصر في أنواع من العائلات شديدة التعقيد.

العائلة **المركبة** هي التي تضم مجموع الأزواج وأولادهم في المجتمعات ذات الزواج التعددي بنمطيه: تعدد الزوجات أو تعدد الأزواج.

العائلة **الواسعة** هي جماعة مكونة، ليس من عائلات صغيرة متجاورة، بل من شبكة عائلية تضم أقارب بالدم مع حلفائهم وأبنائهم تمتد على ثلاثة **أجيال على الأقل**. هذا العدد من الأجيال (وليس من الأشخاص) هو الذي يميزها عن العائلة الذرية، فهذه الأخيرة قد تضم عشرات الأشخاص على جيلين في عائلات الزواج التعددي، بينما يمكن أن تكون العائلة واسعة مع كونها لا تضم سوى أربعة أشخاص يسكنون معاً. في أغلب الأحيان، تتمثل العائلة الواسعة في وحدة منزلية: ملكية الأرض والمساكن؛ الإدارة الاقتصادية والسلطة محصورتان فيها بزعيم واحد هو في العادة كبير السن ذو القدر والهيبة، أو بمجموعة أخوة متحدرين من سلف واحد.

العائلة الواسعة هي الشكل العام للعائلة ما دامت العائلات الذرية التي تتشكل بالزواج لا تغادر للإقامة في مكان جديد (قاعدة السكن المستقل). نعطي مثلاً من الصين القديمة حيث كانت العلاقة الأوثق موجودة بين الأب والإبن، والعلاقة التي تليها في الأهمية بين الإخوة. وبما أن العلاقة مع الأب كانت هي الأهم، فلقد كان الأبناء يأتون بزوجاتهم إلى منزل أبيهم. وذلك ما كان يُعتمد أيضاً في العائلة الأبوية التوراتية وفي مناطق الريف الأوروبي.

وعندما تصبح العائلة الواسعة (وقد تسمى أيضاً "اللامنقسمة") كبيرة العدد لدرجة أن البيت أو المحيط يضيقان عن الاتساع للجميع، تستطيع حينها عائلة "ذرية" أن **تنشقّ** لتكوّن **ذرّية** جديدة. وقد يحصل أيضاً أن يبقى واحد من الأبناء (البكر أو الأصغر) في دار أبيه، بينما يغادر الآخرون للإقامة في مكان آخر.

النسل والبنوة

البنوة هي الرابط الذي يجمع بين الابن وأبيه أو أمه، حسب ما هو معتمد في المجتمع. ويعرف الجميع أن **الأب** الإجتماعي لا يتطابق بالضرورة مع **الوالد**

العضوي، حتى وإن كانت روابط هذا الأخير مع ذريته ليست مجهولة في بعض الأحيان (زواج المحارم، بشكل خاص، يبقى محظوراً بين الأقارب). أضف أنه بصورة هي اصطناعية أكثر من كونها عضوية، تبقى **قواعد البنوة** هي المحددة للـ "أنا" (أي للشخص، للإنسان، للمعني بنظرة الأنتروبولوجيا). تتيح تلك القواعد تصنيف البشر بالنسبة لبعضهم البعض، وخاصة القيام باللعبة التي يفرضها الزواج الخارجي والتبادل الزواجي. وتتيح أيضاً تحديد نوعية من القرابة التي تتجاوز في ديمومتها وجود العائلات الزائلة. أشكال عديدة سُجِّلت بهذا الخصوص:

أ - النسل الوحيد المصدر

في البنوة **الأبوية** التي تدعى أحياناً "ذات القانون الأبوي"، كل شخص هو عنصر في مجموعة قرابة الدم التابعة للأب، وليس للأم. والزواج، هنا، يقطع العلاقة القانونية للمرأة بأخوها وأخواتها لمصلحة ارتباطها بزوجها: ولهذا الأخير ولعائلته ينتمي الأولاد الذين ستنجبهم. الرجال هم الذين يتناقلون الحقوق على الأشخاص.

في البنوة **الأمومية** ترجح الكفة لصالح "الحقوق الأمومية": كل شخص هو عضو في مجموعة قرابة الدم التابعة لأمه، وليس لأبيه. الخال، أي القريب "الرحمي"، شقيق الأم، هو من يلعب الدور الأساسي. وما الزوج في الغالب سوى نوع من المستأجر لابنه الذي ينتمي إلى خاله ويعود إليه. هنا يحصل تناقل الحقوق على الأشخاص من خلال النساء.

تسمح أنماط كهذه بتنظيم المجتمع في **سلالات** تستطيع كل منها أن تضم عدداً كبيراً جداً من الأشخاص - آلاف خلال خمس أو ست أجيال - بفضل أسلوب احتساب الروابط على أساس خط وحيد للنسل وتشكيل مجموعات يُفترض أنها دائمة وأن لها في الزمن ديمومة تتخطى حياة الفرد أو حياة العائلة الذرية. والجدير ذكره أن هناك عدداً كبيراً من النشاطات لا يمكن أن يؤديها بشكل مُرضٍ سوى مجموعات كبيرة تتميز بالانسجام والإستمرارية وتتحمل المهام المستقبلية للدولة فتشكل نواتها الأولى وتساهم أحياناً في إنشائها.

نشير هنا إلى الفرق بين القرابة العضوية والقرابة الاجتماعية. فعلى امتداد ثلاثين جيلاً يكون للشخص سَلَفان × 30 من الناحية العضوية، مما يعادل (في حال

عدم وجود "توطيد للقرابة"، أي زيجات جديدة بين المتحدرين من نفس السلالة) أكثر من مليار وثلاثمائة مليون سلف. أما في نمط القرابة الوحيدة المصدر فإن الشخص المعني لا يحتسب إلا ثلاثين سلفاً فقط.

كما نشير على الفور أن المجتمع لا يتوقف عن كونه وحيد السلالة في حال وجود "بنوة إضافية"، وهذا هو الأمر الشائع، أي عندما يكون **للانتماء الأبوي** للمرأة في مجتمعات السلالة الأبوية أو **للانتماء الأمومي** للأب في السلالات الأمومية دور اقتصادي أو عاطفي هام.

يجب عدم الخلط بين هذه الأنماط من القرابة (كما تفعل المصطلحات القديمة) وبين **نظام الأمومة**، أي الحكم الذي تمارسه النساء، أو **نظام الأبوة**، أي حكم الرجال. فحقيقة الأمر أن أغلب أنماط **السلالة الأمومية** هي أبوية، وذلك ما يمنعها أن تكون متساوقة مع **السلالات الأبوية** التي هي أبوية بالطبع. يعود ذلك إلى كون الرجال هم الحاكمون في الحالتين: ففي المجتمعات الأمومية يتحكم الأخوة بأخواتهم، مما يجعل نظام الأمومة بمعناه الحرفي نادر الوجود: المجموعات الاجتماعية هي التي تتصرف بالنساء، وخاصة لتوزيعها من خلال المصاهرة، وفي داخل تلك المجموعات يبقى الرجال هم المسيطرون.

من البديهي أن حالة الأمر الواقع هذه أو حالة القانون الوضعي — حتى وإن حاول "عقلنتها" الكثيرُ من الأساطير — لا تنطوي على أي تبرير أخلاقي. في العديد من المجتمعات القديمة، حاولت النساء التمرد على خضوعهن للرجال. يبدو ذلك وكأنه يؤسس في الطبيعة (وليس في القانون) لذلك التناقض بين السلبية (الأنثوية) والتسلط (الذكري). ويعود ذلك بالتأكيد إلى القوة البدنية للرجال والتي قد تكون متولدة، كما عند أجناس أخرى، من عنف التنافس فيما بينهم ومن ضرورة حماية نسائهم وأطفالهم من الآخرين. ولا بد للنظرة العقلانية إلا أن تأخذ في الاعتبار تطوعهم لبذل الدماء كمحاربين، وذلك ما لا يظهر عند النساء بناء لطبيعتهن.

جميع أفراد الخلف والسلف للزوجين يدعون **أقارب**. وهم يقسمون إلى **أنسباء**، أي سلف جدٌّ ذكر في سلالة ذكرية، **وذوي رحم**، أي سلف جدة في

سلالة أنثوية. والبنوة ذات الانتماء الأبوي هي **نَسَبية**، وإذا كانت ذات انتماء أمومي فهي **رحمية**.

ب - النسل المزدوج المصدر

توجد أشكال معقدة تمزج بين نَمَطَيْ البنوة، فيكون الأول معلناً، والثاني خفياً في بعض الأحيان. ولكن يجب عدم الدمج بين البنوة الإضافية والبنوة المزدوجة المصدر: في الأولى، كما رأينا، يكون هناك وضع قانوني للنسل الوحيد المصدر فقط. أما في الثانية فإن كلاً من مجموعتَيْ البنوة تلعب دوراً مميزاً ومحدداً. على سبيل المثال ينتقل الانتماء السلالي العام والسلطة والارث المادي في تسلسل رحمي عند قبائل لوبي في إفريقيا؛ ولكن الانتماء الأمومي للأب يلعب هو الآخر دوراً وجدانياً: في طقوس المُسارَّة يكون هناك تجسيد وتمجيد لدور السلالة النَسَبية التي تصدر عنها السلطتان، الرمزية والدينية. أما عند قبائل ياكو النيجيرية فإن الانتماء الأبوي يتحكم بالإقامة والزراعة، أي بالانتماء إلى عشيرة، بينما يحكم الانتماء الأمومي (الذي تكون مجموعاته مشتتة) ميراث المواد العينية والفضة والمسؤولية المالية وطقوس أرواح الخصومة. الحياة اليومية من جهة، والحياة الشعائرية من جهة أخرى.

ج - النسل الثنائي أو اللاّمتميّز

في نمط النسل اللامتميز، والمدعو أيضاً "المتمركز على الذات"، ترث الذات من والديها، أي من كلا الطرفين ثم من الجدود الأربعة بالتساوي. نتحدث حينها عن بنوة نَسَبية تشكل في مجموعات قرابة الدم **أهلاً** لم تكن دراستهم من قبل علماء الاثنولوجيا عميقة كدراسة النماذج السابقة للسلالات. ذلك هو ــ إضافة إلى النمط البولينيزي ــ حال النمط الغربي المعاصر المتحدر من تقليد جرماني يسمح لكل شخص، عند الحاجة، أن يعود إلى **جذره**، أي إلى مجموع أنسبائه وذوي رحمه. ولكن **الجذريين** فقط، ونعني بذلك الأشقاء والشقيقات "من نفس الأب ونفس الأم"، يشتركون بجدود أربعة (جدان وجدتان). أما الأخوة غير الأشقاء وأبناء العم والخال فإنهم لا يتحدون بالتالي مع "الذات" في هذه الوحدة العضوية ذات الجدود الواضحة التي تنتجها مجموعات النسل الوحيد المصدر، ولا يستطيعون

إذن تكوين شخص معنوي. والتقاليد البولينيزية تعطي الحق لكل المتحدرين من جد مشترك، سواء عن طريق الرجال أو النساء، الحقوق ذاتها على الأراضي الموروثة عن ذلك الجد، شرط تخليهم عن حقوقهم في أماكن أخرى.

إن التوجه الفردي الحديث يدور في فلك هذا النمط الشائع في المجتمعات السياسية التي يصبح فيها دور القرابة ثانوياً. ولقد أصبح هذا النمط قوياً في الغرب لدرجة أن البعض يختارون التخلي عن روابطهم العائلية واختيار نموذج لا يبنى على رابطة الدم، وإنما على مجموعة أقارب تتعرف إليها "الذات".

إن مجموعات النسل، المتولدة دون شك من ضرورة تبادل النساء، والتي هي في الأصل متعددة الوظائف، تحدد بالإضافة إلى ذلك عدداً من الملامح الثقافية: ميراث الملكية، والانتماء إلى الجماعة، والنسب، الخ.

العشيرة (وتقابلها بالفرنسية كلمة Clan التي هي في الأصل سكوتلندية والتي تدل على الشكل العشائري للواقع الاجتماعي في سكوتلندا) هي مجموعة أقارب قائمة على قاعدة الإقامة المشتركة وعلى النسل الوحيد المصدر، ويربط بين أفرادها شعور بالانتماء، وعلامات مميزة أو دلالات هوية، ونشاطات مشتركة. ولكونها تتكون من عائلات عديدة تضم أقرباء بالدم وأقارب ملحقين (كالزوجات مثلاً)، فهي تتميز بالاستمرارية والحصرية (لا ينتمي الفرد إلاّ إلى عشيرة واحدة وإلى نسب واحد) وبتعدد الوظائف (الإقليمية والسياسية والدينية)، وتشكل في الغالب شخصاً معنوياً وحيداً: لا يمكن للفرد أن يتصرف بأرضه، والعشيرة بكاملها مسؤولة عن تصرفات كل فرد منها. والعشيرة هي خارجية الزواج بصورة عامة، فالرجل ينظر إلى الرجال الآخرين كآبائه أو اخوته، وإلى النساء كأمهاته أو أخواته.

ولكن قد يحدث أن تكون العشيرة، على عكس انتسابها، حقيقة بعيدة تفرق أفرادها و لم يعودوا يعرفون بعضهم. ولا يوجد اليوم أي من ملامحها التقليدية لم يُعترض عليه من هنا أو هناك، ما عدا شعور الانتماء والتعاضد المتبادل.

والعشيرة يمكن أن تمثل أحد أفخاذ **قبيلة** (أو شعب، أو سلالة) وأن تُقسم بدورها إلى **فروع** يخضع كل منها داخلياً لقانون الزواج الخارجي. وفي الدول التي ما زالت في طور التشكل، تلعب البنوة دوراً أساسياً في التعبئة للتنافس السياسي

لدرجة أن هذه الدول تسير بموازاة تَشَكُّلِ عشائر وهمية ما هي في حقيقة الأمر سوى عشائر سياسية.

والمفهوم الذي يحاول الإفلات من هذه التعريفات الغامضة هو مفهوم **النسل**، تلك الحقيقة التي كانت الاثنولوجيا القديمة تفهمها على أنها عشيرة، مما يزيد في الإبهام. ضمن نسل واحد، يستطيع كل فرد (بواقعه أو بحقه) أن يقيم علاقة محددة تجمع بينه وبين أي فرد آخر من النسل ذاته. النسل هو إذن، بشكل عام، فروع من العشيرة، ذلك الفرع الذي يجد الانسان ذاته فيه. ولقد كانت **السلالة** (gent ou gens) الرومانية نوعاً من نسل ذي انتماء أبوي. هنا أيضاً قد تدخل المصالح السياسية لتشكل سلالات وهمية ولتكون نسلاً كبير العدد يخلق منظومة دفاع خارجي وتعاضد داخلي في وجه قوى كبرى تضغط من الخارج.

و**الذرية** تعني الخلف والسلف الأحياء الذين هم من سلالة الذات. أما الأقارب والأنسباء فهم **ذوو القربى**.

تشكل مجموعات البنوة التي تعيش معاً **عائلة**، كما سبق أن ذكرنا. وإذا لم يكونوا مقيمين معاً فنستطيع حينها أن نتحدث عن مجموعات بنوة غير متمركزة. ويتم التعرف إلى هذه المجموعات من خلال **علامات الهوية** التي تساهم، كما سوف نرى، بالدلالة على المجموعات وتمييزها عن بعضها: الأسماء واللغات واللهجات والمصطلحات والممنوعات الغذائية المشتركة والوشم أو العلامات الفارقة في الوجه والملابس والتحية والعادات والديانة، كل ذلك يشكل عناصر قد تستخدم كعوامل تعريفية (يبرهن ج.ف.باري (J.F.Baré) مثلاً كيف يستخدم سكان تاهيتي مذهبهم البروتستانتي كرابطة انتماء رداً على الهيمنة الفرنسية). وفي المجتمعات الغربية تشكل العائلة والمنزل والعنوان والحي والقرية والمنطقة والوطن والمهنة والطبقة الاجتماعية عوامل قوية للتعريف تتجاوز في أثرها ودورها مجموعات القرابة. أما **الطوطم** الحيواني أو النباتي، الذي سوف ندرسه مع الديانات، فقد اعتُبر خلال فترة طويلة علامة مميزة للعشيرة. ولكن ليست كل العشائر مميزة بطوطمها، وحتى في الأمكنة التي يوجد فيها فإن دوره لا يتعدى دور العلم الوطني الحديث أو شعار العصور الوسطى، أي مجرد مِعْلَمٍ للتعريف.

في المجتمعات الحديثة أصبحت مجموعة قرابة الدم غامضة، فذوو القربى أصبحوا مقتصرين على الأقارب الذين يحضرون عادة احتفالات الزواج ومراسم الدفن.

تعابير القرابة

تنتج القرابة عن معرفة العلاقة الإجتماعية التي قد تتوافق أو لا مع العلاقة العضوية بين الأقارب. هكذا نرى في أوستراليا أن كل شخص يتم معه لقاء يصبح أحد الأقارب. أما في فرنسا فلقد كان يشار إلى أصدقاء العائلة بعبارة "أعمام على طريقة بريتانيا".

يمكن لمصطلحات القرابة أن تعني وأن تشمل علاقات اجتماعية عديدة ومتشعبة، بدءاً بالقرابة الوهمية التي هي التبني. ولكن التبني بحد ذاته يأخذ أشكالاً وأنماطاً مختلفة. ففي مجتمعنا الحديث يعالج التبني حرمان بعض العائلات من الأطفال أو حرمان الأيتام واللقطاء من الأهل. وفي أغلب المجتمعات يلعب التبني دوراً في استمرارية القرابة ويشكل أوالية لنقل الميراث والألقاب والوضع الاجتماعي: هذا ما كان سائداً في روما القديمة حيث كان منصب الامبراطور ذاته ينتقل بالتبني. ولكن التبني نادراً ما يتحول إلى قرابة حقيقية كما تسمح بذلك بعض القوانين الحديثة: فقد يكون وسيلة لاكتساب شريك العمر كما في الصين، أو يكون بالشكل الذي عرفه الغرب في الربيبة التي كانت مخصصة للزواج من ولي أمرها، وهذا ما مثّله موليير في **مدرسة النساء** (L'École des femmes) وبومارشيه في **حلاق إشبيلية** **(Le Barbier de Séville)**. وفي المقابل، قد ينتج عن بعض أشكال القرابة الطقوسية أو الروحية (مثل "الأب الروحي" الطقوسي أو العراب والعرابة في التقاليد المسيحية) حقوق وواجبات ومحظورات (بالزواج) مشابهة لمثيلاتها في القرابة الحقيقية. وقد تتشبع التسميات بالمعنى في بعض علاقات القرابة المصطنعة مثل "عراب" المافيا، أو رجال السياسة في العالم الثالث الذين يدعون أنفسهم "أخوة" والملوك "أبناء عم" أو "آباء"، أو رجال الدين الذين يدعى أحدهم "الأخ" والآخر "الأب" أو "الأم" أو "الأخت"، إلخ. هكذا تخلق رفقة المُسارّة نمطاً من القرابة مثلما ينتج عن تبادل الدم أو "أُخوّة الدم" في عدد من المجتمعات، أو "أخوّة الرضاعة"، وأحياناً الأخوّة الناتجة عن تبادل أو تقاسم الزوجات كما عند قبائل إينويت في الأسكيمو وبيتي في الكاميرون وهنود السهول أو عند أعضاء بعض صرعات مطلع القرن العشرين («لقد خدمنا سوية في نفس الجسد »).

ولتسميات القرابة أهمية كبرى لكونها تعكس أو تحدد كثيراً من مظاهر السلوك الاجتماعي. أما دراستها فهي شديدة التعقيد. لقد سبق أن ميّزنا بين **قرابة الدم** وقرابة **النسب** أو المصاهرة. وهنا نميز بين:

- **تعابير الخطاب** التي يستعملها شخص عندما يتحدث مع أقاربه مثل "بابا"، "ماما"، "عمو"، تيتا"، إلخ.

- **تعابير الدلالة** التي تستعمل للإشارة إلى الأقارب أمام الغرباء، كقولك "أبي"، "عمي"، "جدتي"، الخ. ويمكن أن تكون تعابير الدلالة **وصفية أو تصنيفية**.

في **مصطلحات الوصف** نستخدم عبارة محددة أو مركبة لا يمكنها أن تنطبق إلا على قريب واحد دون مجال لأي التباس ممكن. هناك مثلاً تعابير بسيطة لا مجال للّبس فيها: [أب، أم، إبن، بنت، أخ، أخت، زوج، زوجة، عم، عمة، خال، خالة، أما عند الكلام عن الجد مثلاً فيجب التحديد أكثر: جدي لأبي أو لأمي. ويختلف عدد التعابير البسيطة من لغة لأخرى، ففي مقابل الاثني عشر كلمة المذكورة في العربية] [1]هناك ثمانية في اللغة الفرنسية بينما يوجد في اللغة الصينية مثلاً كلمات تدل على كل درجات القرابة الطبيعية بدرجاتها المتفاوتة.

أما **مصطلحات التصنيف** فهي قد تدل على أقارب مختلفين بكلمات متماثلة، ففي نمط قرابة أبوي الانتماء يدعى أخ الأب "أباً". وتسميات كهذه قد تساهم في تصنيف أنماط متشعبة للقرابة. وهي تسمح بتقسيم الأقارب إلى فئات تحدد العلاقات الاجتماعية: عندما يندرج قريبان في فئة واحدة من المصطلحات فإن ذلك يستتبع تماثلاً معبّراً في السلوك تجاههما. هكذا يتم تصنيف الأقارب التي يمكن أن تتزوج "الذات" منهم أولاً. ولنذكر هنا أن "الذات" تعني عضو منظومة القرابة الذي ننطلق منه لنتوصل إلى تحليل العائلة.

---

[1] تصرّفنا هنا قليلاً بالترجمة لكون الترجمة الحرفية عن الفرنسية لا تعطي فكرة واضحة عما هو مقصود، ولقد أشرنا إلى المقطع المتصرف به بوضعه بين قوسين [...] (المترجم).

ثم إن هناك تمييزاً يجب أن نشير إليه بين **الأقارب بالتوازي** (أبناء الأعمام والخالات) و**الأقارب بالتقاطع** (أبناء الأخوال والعمّات). والأقارب بالتوازي يُدعَوْن في المصطلحات التصنيفية **أخوة وأخوات** ويعتبرون أقرب من الأقارب بالتقاطع.

إن المصطلحات التصنيفية تشكل أساس تصنيفات مردوك التي هي الأكثر شيوعاً والتي تسمح باستخراج ست نماذج رئيسية للتسميات سنشير باختصار إلى علاقات كل منها:

ـــ في نموذج **الأسكيمو** الذي يتماثل مع التسميات الفرنسية، جميع أبناء الأقارب المباشرين "للذات" EGO يُسَمَّوْن بنفس التسمية - أبناء عم (cousins) - التي تميزهم عن الأخوة (frères) والأخوات (sœurs)؛ كما أن أخوة الأب واخوة الأم يدعون باسم واحد: عم (oncle)، وأخوات الأب وأخوات الأم لهن أيضاً نفس الاسم: عمة (tante). وهكذا تكون العائلة الذرية مخصصة بتعابير لا تستعمل لأحد خارجها: أب، أم، إبن fils، إبنة fille، الخ؛ وتكون هناك مساواة بين قرابة الأب وقرابة الأم. تلك هي المجتمعات التي لا توجد فيها فئات للنسل.

ـــ في نموذج **هاواي** تدعو "الذات" جميع أبناء الأقارب المباشرين "أخوة" و"أخوات"، وكلاً من هؤلاء الأقارب "أباً" أو "أماً". لا تمييز هنا إذن في البنوة، كما أن الزواج محظور بين "الأخوة" و"الأخوات". ويركز هذا النموذج على التمايز والتناغم بين مختلف الأجيال.

ـــ في نموذج **الإيروكوا** تميز "الذات" بين أبناء الأقارب المتوازين الذين تدعوهم "أخوة" و"أخوات" وأبناء الأقارب المتقاطعين. كما أنها تسمي اخوة الأب "آباء" وأخوات الأم "أمهات". والنسل هنا قد يكون غير متميز أو وحيد النسب.

ـــ في النموذج **السوداني** تدعو "الذات" كل ابن لقريب بتسميته الوصفية: "ابن فلان"، كما تدعو كلاً من الأقارب بتعبير خاص به (3، 4، 5، 6). هناك نستطيع استخلاص أية نتيجة بخصوص منظومة النسب.

ـــ في نموذج **كروا** تسمي الذات أبناء أعمامها "اخوة" و"أخوات"، ولكنها تسمي أبناء خالها "إبن" و"إبنة"، كما تسمي ابن العمة "أباً" وبنت العمة " أخت

نستخدم الاصطلاحات التالية لتشكيل رسم بياني لعلاقات القرابة:

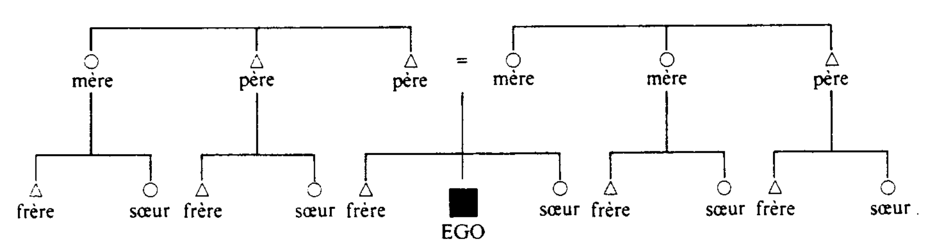
□ : الذات إلى أي جنس انتمت؛ △ : رجل؛ ○ : امــرأة؛ ├─┤ : قرابــة الدم؛ أو └─┘ = : الارتباط الزوجي؛ | : البنوة.

ESKIMO

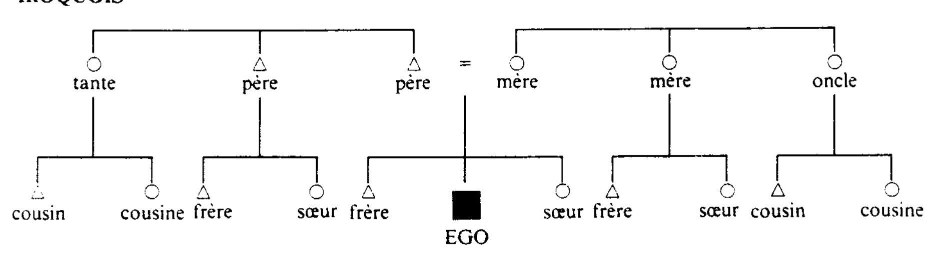
tante oncle père = mère tante oncle

cousin cousin cousin cousin frère EGO sœur cousin cousin cousin cousin

HAWAÏEN



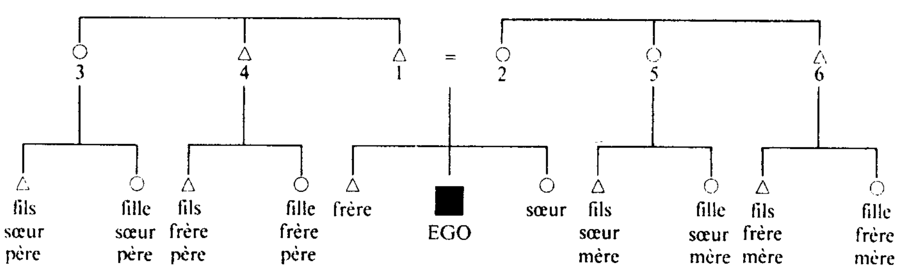
IROQUOIS



نماذج تسميات القرابة

حسب مردوك

SOUDANAIS



CROW

sœur du père — père — père = mère — mère — frère de la mère

père — sœur du père — frère — sœur — frère — EGO — sœur — frère — sœur — fils — fille

père — sœur du père — neveu — nièce — neveu — nièce

OMAHA

sœur du père — père — père = mère — mère — frère de la mère

neveu — nièce — frère — sœur — frère — EGO — sœur — frère — sœur — frère de la mère — mère

fils — fille — frère de la mère — mère

الأب". وتنتقل هذه التسميات إلى الأجيال اللاحقة من خلال علاقة الرحم. نلاحظ من خلال هذه المصطلحات وجود نسب أمومي يسجل في تسمية "الأب" و"أخت الأب" كل النسب الأمومي للأب (الذي يشار إليه في الرسم البياني بالخط المنقط).

ـــ أما نموذج **أوماها** فهو متطابق مع السابق ولكن عبر نسب أبوي. هنا تجمع "الذات" في تعابير "الأم" و"أخ الأم" كل النسب الأبوي لأمها (المشار إليه في الرسم بالخط المنقّط). أما أبناء أقاربها الموازون فهم "أخوة" و"أخوات"، بينما تدعو أبناء العمة "ابن أخ" و"ابن أخت"، ويكون أخ الأب "أباً" وأخت الأم "أماً" كما هي الحال في نموذج كروا.

نسجل أخيراً أن هناك كثيراً من التسميات المعروفة لا تدخل ضمن هذه اللائحة من النماذج.

نماذج علاقات القرابة

تنطوي عبارات القرابة على نماذج من العلاقات أو التصرفات المختلفة الناتجة عن شبكة معقدة من أواصر القربى الحقيقية أو الوهمية. وإذا ما لجأنا إلى التبسيط استطعنا تسجيل أربعة ممارسات رئيسية:

ـــ **الاحترام** أو القسر الذي نلاحظه في السلوك التقليدي للأبناء في حضور والدهم أو والدتهم: فلا يجدر بهم أن يتصرفوا أو يتحدثوا أمامهم بخفة، خاصة في المسائل الجنسية، أو أن يجلسوا على أسِرَّتهم، الخ.

ـــ **الإلفة** التي تظهر في المقابل تجاه الجدود: يمكن للحفيد أن يمازح جده أو يسخر من بعض تصرفاته؛ وقد يلعبان معاً. والمبدأ البنيوي السائد هنا هو أن كل جيل سوف يستعاض عنه مع الوقت بجيل أحفاده. هكذا يبدو هذان الجيلان أمام نوع من المساواة الإجتماعية. والأمر ذاته يحصل بين الخال وابن أخته.

في واقع الأمر، وكما سوف نرى، فإن تعويض الزواج الذي يُدفع لقاء أخته هو الذي يتيح، من الناحية النظرية، للأخ حياة استقرار وازدهار. ويكون بالتالي قد أصبح مديناً لأخته بدَيْن سوف يطالب به ابنها. عند قبائل "بيتي" في الكاميرون يكون

لابن الأخت حقوق في أملاك خاله: ثمار الأشجار الساقطة على الأرض، رأس كل حيوان يقتل (مفترس أو داجن)، الفائض من المحاصيل؛ كما أنه لا يمكن للخال منعه من أن يدخل على زوجاته ساعة يشاء.

إن التسمية اللاتينية التي تميز بين أخ الأب (عم patruus) وأخ الأم (خال avunculus) تعكس نظام نسب أبوي دامت تأثيراته لفترة طويلة في أوروبا (وما زالت مستمرة إلى اليوم من خلال اسم العائلة). ولكن ألا تعكس عاطفة شارلمان نحو البطل في أغنية رولان (la Chanson de Roland) واقع تعلق الخال بابن أخته؟

ـ **العلاقات المحظورة** أو **المحرمات** التي تنشأ في المقابل تجاه أهل الزوجة: يصل الأمر أحياناً إلى حظر تناول الطعام معهم وحظر كل احتكاك جسدي أو كلامي. في بعض المجتمعات الافريقية يتوجب على الصهر الاختباء عند ظهور حماته. ولقد أجاب صهر عن سبب هروبه من حماته فقال: « إنها أفضل صديقة لي، فلقد أعطتني زوجتي؛ وأنا لا أريد أن أخاطر بأي سبب قد يدعو إلى خلاف معها ويسيء بالتالي إلى صداقتنا». يظهر بشكل جلي أن هذه العادة تهدف إلى السمو بالاحترام نحو أعلى درجاته.

يشبّه كلود ليفي - شتروس هذه العادة بتقليد أوروبي يقضي بعدم توجيه الكلام إلى أصحاب المراتب العليا. « ذلك أنه، وفي أغلب المجتمعات، تترافق وضعية معطي المرأة بسموّ المنزلة الاجتماعية (وأحياناً الاقتصادية أيضاً)؛ أما منزلة آخذ المرأة فتكون وضيعة وتابعة. ويجد هذا الاختلال بين الأنسباء تعبيره الملموس في منظومة العلاقات الشخصية من خلال ما يباح وما يُحظّر» [1].

ـ **علاقات** أو **قرابات الدعابة** التي تعتمد على منهجية للالفة (مثلما تعتمد السابقة على منهجية للاحترام). فبعض نماذج الأقارب لا يلتقون إلا لكي يتناكدوا ويتشاتموا بكل حرية. والعلاقات هذه تشبه إلى حدٍ بعيدٍ مظاهر العداوة المصطنعة التي تشهدها احتفالات الزواج: المجموعة التي تفقد بنتاً تهين مجموعة الزوج كتعويض عما خسرته. ونجد هذه العلاقة على وجه الخصوص بين الرجل واخوة أو

---

[1] Claude Lévi-Strauss, La pensée sauvage, p. 352 صدرت ترجمته عن المؤسسة الجامعية "مجد" بعنوان "الفكر البري"، ترجمة د. نظير الجاهل.

أخوات زوجته: ذلك هو التعبير العدائي عن شعور بالصداقة لا ينتج عنه إهانة لأحد، لكون المصاهرة تجعل الإهانة تبدو وكأنها موجهة لمن يُطْلقها. دور الإهانة الطقوسية هو إذن تذكير بالتضامن وإظهار له.

نجد مثيلاً لذلك في المجتمع الأوروبي المعاصر حيث تقضي معاملة شخص ما كندٍّ وحميم بممازحته ومناداته بعبارات تكون مهينة في ظاهرها. ويُنتظر من الآخر ردة فعل على نفس المستوى: وإذا "لم يفهم الدعابة" يكون قد رفض أن يكون حميماً وأن يكون "مشاركاً" على الصعيد الاجتماعي.

أعضاء العائلة هم إذن مجتمعون — إلا في حالات الخروج على القاعدة — بقانون عضوي وبالتزامات اقتصادية ودينية وجنسية، بشبكة محددة من المحظورات ومن المشاعر، كالمحبة والعاطفة والاحترام والرهبة، تجعل منها، كما في الأمة، مؤسسة فريدة من نوعها وعقداً مفروضاً على أعضاء لم يشاركوا في صياغته و لم يُطلب رأيهم فيه. هنا بالضبط يكمن المنبع الذي صدرت عنه ثورة بعض المفكرين الحديثين ضد العائلة.

السلطة في العائلة

يعكس نظام التسميات أو يقوي تمايز الأدوار داخل العائلة أو السلالة. وفي الواقع فإنه مهما قويت الرغبة الطوباوية في المساواة، لا يمكن لأية جماعة أن تسيِّر أمورها دون حد أدنى من توزيع الأدوار. ويبدو على وجه الخصوص أن نوعاً من التراتبية هو شرط لكل حياة اجتماعية (والتجربة الحديثة للتجمعات اللاشكلانية في الغرب أثبتت أن المعدل الوسطي لحياتها هو ثلاثة أشهر فقط). في العديد من المجتمعات حيث يفترض أن الحكمة والمعرفة تُكتسبان مع العمر، توكل السلطة إلى كبير السن. وانتقال السلطة هو شأن عائلي، وسياسي أيضاً بحكم التعريف. يمكن للسلطة، في مجتمع أبوي الانتماء، أن تنتقل إلى الإبن البكر (قانون البكورية) وهذا ما يعطي تمييزاً لواحد من الأنساب. ويحصل عادة بين الإخوة التحاق صغارهم بالبكر. أما التسلسل التنازلي فهو الذي ينتقل من الأخ البكر إلى من يليه حتى استنفاد هذا الفرع، وحينها تنتقل السلطة إلى بكر الأخ البكر.

لقد رأينا أن للزواج وللعائلة، عند أغلب الشعوب، رباطاً واهياً جداً مع إشباع الحاجة الجنسية، وأن المهم هو ضرورة التبادل بين العائلات، ثم الأدوار الاقتصادية داخل العائلات، وعلى وجه الخصوص ضرورة توزيع العمل بين الجنسين.

هذا التوزيع للعمل يعود إلى أصول ثقافية أكثر مما هي طبيعية: لا توجد هنا قاعدة ثابتة خارج واقع أن المرأة هي التي تنجب الأولاد وتعتني بهم، بينما يصطاد الرجل ويحارب (بالرغم من وجود نساء صائدات ومحاربات في تقاليد كل الشعوب). وموضوع تقسيم العمل هو عالمي، بينما وسيلة تحقيقه طارئة وخاصة. نجد هنا نفس التحليل الثقافي الاصطناعي الخاص بتنظيم وبأشكال العائلة ذاتها. فعلى سبيل المثال يكون الرجل هو الراعي والمرأة هي المزارعة في أغلب الحالات؛ ولكننا نجد وضعية معاكسة في بعض السهول الفرنسية وغيرها متمثلة في دور الراعية والفلاح.

في هذه "الدولة المصغرة" التي تمثلها العائلة الكبيرة أو النسل التقليدي يستحوذ زعيم العائلة على الأدوار التي رأيناها سابقاً ويمارس في نفس الوقت المهمات الأساسية الأربعة للسلطة: الدينية والسياسية والتشريعية والاقتصادية:

- هو رجل الدين في العائلة، الوسيط بين السلف والخلف، وبين البشر وبعض الآلهة، خاصة آلهة الأرض والإنبات؛
- وهو ممثل المجموعة العائلية في العلاقات السياسية، أو في مجلس القرية أو العشيرة الذي هو عضو فيه؛
- وهو المشرع داخل العائلة: يصدر الأوامر، ويحدد القصاص، ويحل الخلافات، وينظم العمل الجماعي، ويقرر الزيجات؛
- وهو الولي على ممتلكات المجموعة والمسؤول عن الحفاظ عليها وعن تكاثرها.

لم يكن زعيم العائلة في العادة طاغية، بل كان وصياً مكلفاً بالعمل للصالح العام: وهذا ما جعل العرف يستبعد المرشحين غير الأكفاء.

إن إحدى المشاكل الإثنولوجية التي تعترض تأليف كتاب أو دراسة إحادية هي توزيع الميادين التي تجدر معالجتها على فصول تفتقد العلاقات البديهية فيما بينها: القرابة، الدين، القانون، الفن، الاقتصاد، التقنيات، الخ. هناك حل يتمثل (حسب التقليد الألماني العظيم) بمقابلة المادي مع الثقافي، والبنى التحتية مع البنى الفوقية. لقد اخترنا، بعد استعراض تشكل هذا العلم وقبل استخلاص النتائج من مناهجه، أن نتتبع إدارة العلاقات الاجتماعية داخل البيئة والمحيط؛ وهذا ما يتمثل بالضبط في دور زعيم العائلة: هكذا عرّفه أرسطو بقوله: « الإنسان هو حيوان جَماعي ». ذلك ما يعني بداية تشكّل القرابة والمصاهرة والمساكن والقرى والحواضر، ثم تشكل القواعد والسلطات، أي الأنظمة السياسية، إلى تحديد أحداث يُحتفل بها أعياداً، ثم إلى حل الخلافات، مما يستتبع نشوء قانون؛ تظهر حكماً ضرورة التعامل مع الناس الآخرين، وأيضاً مع القوى الغيبية التي يُفترض فيها إدارة مصائر البشر وذلك من خلال الرؤية الشاملة إلى الكون التي تكون قد تشكلت. ويجدر أخيراً قيام تبادل وتوزيع بين الناس لمختلف الخيرات، التي هي ثمرة أعمالهم، أي صراعهم وحوارهم مع محيطهم، وهذا هو الاقتصاد.

من البديهي أن كلاً من ميادين الحياة الاجتماعية يتفاعل مع الأخرى، وأن شكل هذا التفاعل هو واحد من أشكال عديدة ممكنة.

إن كل نسق عائلي هو واحد من نماذج عديدة. ومهمة الأنتروبولوجيا هي مراقبة ملامح نسق ما، ثم تحليل كيفية عمل كل عنصر داخل الحركة العامة للمجموعة.

القرابة في علاقاتها بمجمل الحياة الاجتماعية

لا يمكن للعائلة أن تشكل رحماً لمجمل الحياة الاجتماعية، لكونها تفترض الزواج منطلقاً، أي معنى للمؤسسة وللمبادلات بين البشر. ولكنها تبدو عالمية، وكما سبق أن فعلنا، فإننا نستطيع، وبصورة مشروعة، أن نبين العلاقة بين مختلف أشكالها وبين مختلف ميادين النشاط البشري ومختلف البيئات.

تشكل العائلة إطاراً للحياة السياسية في المجتمعات "المقطوعة الرأس"، أي المفتقدة إلى الزعماء السياسيين وإلى مؤسسات الأمن والعدالة والحكم. تلك كانت حالة قبائل "بيتي" في الكاميرون و"نوير" في السودان. فالرابط العائلي ذو النسب

الأبوي ينتج تكاتفاً يضعف بمقدار ما يبتعد عن المنابع حتى يصل إلى درجة أن الفروع العائلية (أو "البطون" و"الأفخاذ") الصادرة عن جد "بعيد" واحد تعترف لبعضها بحق أن تعلن الحرب فيما بينها وأن تتزاوج، لكون تعدد الزوجات مرتبطاً بما يمكن تسميته بـ "تعدد العداوات". ولكن في حالة التهديد الخارجي يعاد تشكل التضامن القديم بحده الأقصى في وجه العدو المشترك، وذلك ما ظهر في عدد من حالات مقاومة الغزوات الاستعمارية، وما سوف نعود إليه في الفصل التالي.

وبالرغم مما تقوله بعض النظريات النشوئية فإن النسب قد يشكل ركيزة للدولة. أضف إلى ذلك أن الانتماء العرقي أو السلالي ما برح يلعب دوراً أساسياً في الحياة المعاصرة، قد يكون مأساوياً في الميدان السياسي ــ كما هي الحال في الشرق الأوسط ــ وقد يكون إيجابياً في حالات أخرى مثل التجارة في **الدياسبورا** (حالة الشتات) الصينية.

العائلة هي إذن منتجة كبرى للهوية التطورية بمقدار ما ينحو أعضاء مجتمع ما نحو التشابه فيما بينهم من جهة، ونحو تميزهم عن المجتمعات المجاورة من جهة أخرى من خلال إيجاد **فروقات**. ويشار إلى هذه الظاهرة الصعبة التقييم كلما دار الحديث عن الخصائص الذاتية أو الهوية الإثنية أو التمركز الإثني أو التمايز، علماً أن هذه الظاهرة تمتد إلى كثير من ميادين الحياة الاجتماعية، من اللغة إلى الدين، إلى الحضارة المادية، الخ...

يعتقد إيمانويل تود (Emmanuel Todd) الذي يستوحي نظريته من تطلعات مونتسكيو، أنه يمكن الوصول إلى منابع الأنظمة السياسية وخلفياتها من خلال دراسة الأنساق العائلية ومعرفة علاقات السلطة والتضامن التي تسود فيها واستكشاف الأنظمة والتقاليد التي تحكم انتقال الميراث. نستطيع انتقاد هذه النظرية بالقول أنه ما من شيء ثابت في الأنظمة العائلية، ولكن طروحات مؤلف **الكوكب الثالث** أتاحت له أن يتنبأ، منذ العام 1983، وبصورة لا تقبل الشك، بسقوط النظام الشيوعي في بولونيا وأثيوبيا لافتقاد كل منهما إلى الجذور الاجتماعية.

لقد سمحت بعض الدراسات التي تركزت على هنود أميركا الشمالية بتبيان ارتباط معبر، رغم ضعفه، بين الأنشطة الاقتصادية التي تتحكم بها البيئة (الصيد

والقنص والقطاف والزراعة) وبين النسق العائلي. فحيث تسود الأنشطة الأنثوية في نمط العيش تكون الإقامة أمومية ويكون الانتماء أمومياً والمصطلحات متأثرة بقبائل كروا؛ والعكس هو ما يحصل عند سيادة الأنشطة الذكرية للعيش: نسق انتماء أبوي متناغم، ولغة أوماها؛ أما حين تتوازن حصة كل من الرجال والنساء فيكون الانتماء مزدوجاً والمصطلحات متحدرة من هاواي.

أما كلود مياسوكس (Cl. Meillassoux) فلقد حاول من جهته إقامة رابط بين الأنشطة الزراعية المتمثلة بغرس وفسل العسقل وبين نسق الانتماء الأمومي، ومن جهة أخرى بين زراعة الحبوب ونظام الانتماء الأبوي. ولكن الواقع يثبت أن العديد من المجتمعات التي تشكل فيها جذور العسقل الغذاء الرئيسي هي أبوية الانتماء. وسوف نرى عن الحديث عن الاقتصاد كيف أن البنية العائلية توجه توزيع العمل حسب السن والجنس.

ملاحظة منهجية : كيف ندرس العائلة؟

يجدر بنا البدء بالمقاربة الأكثر واقعية من خلال عرضنا مثلاً لـ **مخطط** إقامة العائلة التي ينبغي دراستها (ذلك ما كان يسميه المستعمرون الفرنسيون "المستوطنة"، أي الوحدة السكنية لعائلة ما، وهذا ما يمكن أن يُقارن بحي من قرية كما هي الحال في أغلب مناطق افريقيا الغربية، أو بمضارب أو بدسكرة أو بمجموعة من الخيم، الخ.). ثم تحدد بعد ذلك ظروف السكن: يستتبع تخطيط بناء المنازل أبعاداً أخلاقية واجتماعية على جانب كبير من الأهمية، كما أنه يعكس البنى الأساسية للمجتمعات.

نميز ثلاثة مستويات للدراسة:

ـــ **الموطن:** أو مجموع الإنشاءات البشرية المقامة ضمن إطار جغرافي معين كالبيوت والمحلات والشوارع والساحات. يتمثل ذلك بإعداد الأرضية من قبل مجموع الأشخاص.

ـــ **السكن:** هو تعبير عام يطلق على ما يرتبط بالمنازل التي يقيمها البشر لعائلاتهم أو لمجموعة من السكان.

ـــ **المسكن:** وهو السكن المصغر، أي الخاص بعائلة صغيرة، المنزل الزوجي ذو النمط التقليدي أو الشقة السكنية في المجتمعات الحديثة.

السكن، تلك البيئة المصغرة المشيدة أو المستصلحة، أي المؤنسنة، يقدم بحد ذاته فائدة أنتروبولوجية كبرى. من خلال تنوع أشكاله، نرى في الدرجة الأولى أنه غير ملتزم بالبيئة، وأن هذه الأخيرة لا تؤثر عليه إلا من خلال بعض القيود والضوابط غير الأساسية؛ والعوامل التاريخية والاقتصادية والاجتماعية تكون موازية فيه على الأقل لعوامل التربة والمناخ، إذ أننا نجد بيت الورق الياباني في صقيع سيبيريا. من المؤكد أن الاعتبارات العملية تلعب دوراً هاماً، ولكن التوجهات الرمزية أو الحرص على التميز الاجتماعي (في استعمال مواد البناء مثلاً) تُنتج في الغالب تعديلات تخل بالوظائف الضرورية (تلك هي حال السقوف الحديدية في إفريقيا الإستوائية أو الحدائق ذات النمط الإيطالي في قصر فرساي). والسكن في الدرجة الثانية هو خلاصة سلسلة عملانية أو عملية معقدة تتطلب مهارة وتقنية وتقتضي مشاركة من قبل الجميع وبالتالي أشكالاً متنوعة من التضامن؛ ويمكن لعملية البناء أن تجعل من السكن "ظاهرة اجتماعية كاملة"، أي انعكاساً تاماً لعادات وقيم الجماعة التي تظهر معتقداتها من خلال طقوس التكريس والحماية. وعند الانتهاء من البناء يصبح السكن في الغالب رمزاً لإثنية أو لمنطقة، أي "ملخص حضارة"، لدرجة أن هنود الإيروكوا كانوا يطلقون على أنفسهم اسم "شعب البيوت الطويلة" وقبائل سومبا في شمال بنين "البنائين المهرة". يشكل المنزل الدلالة المثلى على كل إنسان، ولذلك فإن التعديل الجذري والتسلطي للمساكن والذي يشكل صرعة تغزو بعض بلدان العالم الثالث بحجة "التحديث" ينم دائماً عن استبداد بالبشرية واحتقار لها.

الأسئلة التي تطرح بعد ذلك تنصب على كيفية توزع الأشخاص في المنزل وعلى كيفية بناء المترل بشكل يتوافق مع "أدوار" سكانه وحاجاتهم.

التراتبية العائلية (مثلاً بين الزوجات المتعددات) والعلاقات بين أفراد العائلة (أهمية غرفة الجلوس مثلاً) تنضوي في توزيع الأماكن والانتماء. هل هناك ركن أو منزل مخصص للرجال، أو للنساء، أو للشباب؟ هل هناك بيوت للخلاء أو للاستحمام، أم أن السكان يذهبون إلى العراء أو إلى مجاري المياه؟ هل هناك من قاعة كبرى مشتركة تجمع في أوقات الطعام جميع أفراد العائلة كما هو شائع عند شعوب البلقان أو في شرق آسيا أو ما كان شائعاً في الريف الفرنسي (حيث كانت تلك القاعة تضم الخدم أيضاً ولكن بحسب تراتبية صارمة للأماكن على طاولة الطعام)؟.

عند قبائل كوكومبا في التوغو تظهر تراتبية أفراد الجماعة من خلال تخصيص أماكن:

1 - للرجال،

2 - للنساء،

3 - للعازبين،

4 - لزعماء العائلة وللقاصرين.

وعند شعب باميليكي في الكاميرون ينتج توزيع الامتيازات عن عاملين؛ الأول اقتصادي: تنظيم حركة سير الماعز؛ والثاني اجتماعي: الدلالة على مكانة زعيم العائلة. من الطبيعي إذن وجود سياجات في كل مكان ثم، حسب المراكز، ساحة مبكى، طريق رئيسي، ركن يستخدم زريبة، أكواخ للنساء، خص كبير يمثل النفوذ والمهابة، الخ.

أما **الأنشطة الاقتصادية** للعائلة، من أماكن للعمل أو للاستهلاك، فإنها تُترجم أيضاً في أماكن مختلفة ومتخصصة من المحيط السكني: مطابخ ومخازن ومستودعات وزرائب واسطبلات ومداجن وإهراءات ومشاغل ومواقف، الخ. وهنا يطرح دائماً سؤال: هل هي جماعية أم مخصصة للأفراد؟

والرموز الخاصة بكل ثقافة تجد هي الأخرى انعكاساً لها في السكن.

في بعض المجتمعات يمثل المنزل حيواناً أو إنساناً أو أجزاء جسد بشري، أو ينم أحياناً عن الروابط بين الأحياء والأموات: هيكل للجدود، مكان للرفات (وقد يكون المنزل ذاته مبنياً على أساس أنه يمثل مكاناً رفاتياً)، أو قد يمثل نظام الكون: فالوتد الأساسي عند شعوب فانغ أو فالي يعبر عن اتحاد الأرض والسماء؛ وخيمة الطوارق تمثل قبة السماء؛ وعند بعض قبائل مدغشقر نجد اثنتي عشرة نقطة تمثل رموز الأبراج الاثني عشر موزعة على محيط البيت؛ ومنزل قبيلة لوبي يمثل اتحاد الجنسين؛ ومنزل الدوغون يمثل الاتحاد بالله. ثم إن توجيه المسكن أو مفهوم فتحاته ووجهتها (خاصة العتبة) هي أمور أساسية. وهناك قيم تتقابل داخل المنزل ذاته، بين الأعلى والأسفل، واليمين واليسار، والنور والظل، والطراوة والسخونة، وخاصة بين ما هو مقفل ومفتوح، ذلك أن مفاهيم الحميمية تختلف لنجد أحياناً مكاناً وحيداً متعدد الأدوار تقام فيه أنشطة موحدة متعددة، وأحياناً أخرى نجد غرفاً منفصلة.

في الحضارة الاسلامية تكون المنازل عبارة عن أماكن مغلقة تحجبها عن الأنظار جدران خارجية مرتفعة: والبهو أو الحديقة الداخلية للمنزل يأخذ أهمية تفوق ما لساحة القرية.

نستطيع تبين تلك الرمزية وهذه القيم في التجمعات السكنية: المدينة الامبراطورية عند شعب لوندا في الزائير تمثل شكل السلحفاة الأسطورية، وتوزع مساكن هنود باوني (Pawnee) في أميركا يحاول تقليد توزع النجوم في السماء. إن **علم البيئة البشرية** هو في معناه الدقيق دراسة بنية التجمعات السكنية: كيف تنشأ الأحياء السكنية وتنتهي، وكيف تتوزع فيها الطبقات الاجتماعية أو درجات القرابة: عند هنود بورورو في أميركا الجنوبية، تقسيم القرى الدائرية إلى "نصفين" كل منهما خارجي الزواج؛ وفي أماكن أخرى أحياء التجار والغرباء، وهي "النبلاء"، ومنحدرات الحماية المحيطة بمكان إقامة الأمير أو الزعيم الموجود عادة في مكان مرتفع أو ناتىء؛ والمناطق السكنية أو الصناعية في المدن، الخ.

عند شعب باميليكي تتشتت المساكن: كل يعيش على أرضه حيث تبنى خصوص النساء والأولاد العازبين؛ أما الأبناء المتزوجون فيقيمون في مستوطنة أخرى، نادراً ما تكون قريبة من مستوطنة أهلهم، وذلك لعدم وجود المساحات الكافية من الأرض. أما عند الكوكومبا فإن عناصر القرية تتوزع حول مقر أساسي، إلى أن يبتعد أحد الأبناء فيصبح بدوره مركزاً لقرية أخرى تكون شبيهة بالأولى.

في مجتمع معين، تتحدد **الحياة الداخلية للمجموعة العائلية** من خلال مجمل البيئة الاجتماعية، طبقاً للمفاهيم المحلية أو لـ **الأنماط** الثقافية لتلك الحياة العائلية التي تنم عنها التصرفات المشتركة لمختلف عناصر المجموعة. وللاطلاع على ذلك السلوك المشترك يكون من الضروري دراسة بعض المظاهر الأخرى:

- **العناصر الديمغرافية**: لا يمكن فهم حياة المجموعات العائلية الصغيرة دون معرفة العلاقات العددية بين الرجال والنساء وتطور الولادات والطلاق، الخ. ودراسة **هرم الأعمار** ضرورية هنا، فهي تسمح بتكوين فكرة عن السكان من خلال عوامل ثلاثة: الولادات والوفيات والهجرات.

لقد سمحت دراسة هرم الأعمار في مدينة داكار عام 1955 باستخلاص النتائج التالية: فجوة بين 10 و20 عاماً هي مشتركة بين المدن الإفريقية التي اجتاحتها هجرات

حديثة (ثلاثة أرباع البالغين ولدوا خارج المدينة)؛ شباب في هرم السكان حيث تبلغ نسبة المنتجين فيه (بين 15 و55 عاماً) 60 %؛ غلبة ذكورية في النسبة بين الرجال والنساء؛ عدد كبير من العازبين الذكور (40 %) عائد لكون إمكانيات الزواج بالغة الصعوبة بسبب تعدد الزوجات وارتفاع كلفة المصاريف الضرورية (المهر بصورة خاصة)؛ الزواج المبكر للنساء (تسعة أعشار الفتيات يتزوجن قبل سن الحادية والعشرين)؛ ارتفاع عدد الأرامل (يخلف الرجل المتوفي وراءه عدة أرامل، كما أن نسبة عمر النساء مرتفعة أكثر من الرجال)؛ عدد قليل من المطلقات؛ نسبة عالية من الوفيات عند الذكور من الأولاد.

- **العناصر الاقتصادية:** لا نستطيع دراسة العائلة دون معرفة مستوى الحياة والقوة الشرائية وتوازن الموازنة.

- **العناصر السياسية والتشريعية:** "قوانين" العائلات، قواعد المخصصات التي تشجع الولادات أو تعيقها، التقاليد، تشريعات "المهر"، إجراءات الطلاق، الخ. كل تلك العناصر تلعب دوراً هاماً في توجيه السلوك. وعندما يقل عدد الورثة يصبح تضامن الأخوة ضرورياً أكثر مما هو عليه في حالة وجود عدد كبير من الوارثين. كما أن وجود "أغلبية" يقوي النزعة الفردية، بينما تقل المبادرات عندما يبقى الأبناء البالغون في عهدة أهلهم، الخ.

لم نستطع أن نقوم سوى بتصوير موجز للتنوع الكبير والاختلاف بين أنماط القرابة. وأدوار تلك المجموعات التي يضمها السكن و/ أو الولادة هي متعددة لكونها يمكن أن تكون (وهي في الغالب كذلك) ولادية واقتصادية وسياسية واجتماعية ودينية في نفس الوقت. ولكي تمارس تلك الأدوار بصورة جيدة، يجب على الجماعات أن تتكيف مع الظروف الخارجية الناتجة عن البيئة الطبيعية والبشرية، أي عن الموارد الطبيعية وكثافة السكان وأنظمة الحكم. ينتج عن ذلك أن القرابة تشكل إلى حد كبير منظومة متكاملة مع البيئة بمعناها الواسع. من هنا يأتي تنوع أشكالها ويأتي دورها كمنطلق للحياة الاجتماعية وكميدان خصب لعلماء الإثنولوجيا.

لمعرفة المزيد

ـــ عن روابط القربى:

أفضل مرجع في هذا الميدان هو

R.Fox., **Kinship and marriage**, 1967; trad. française: **Anthropologie de la parenté**, Paris, Gallimard, 1972.

هناك نص آخر مهم لجهة الاطلاع على ماهية الوظيفية وعلى نظرية البنوّة، هو مقدمة كتاب

Radcliffe-Brown et D. Forde, **African systems of kinship and marriage**, Oxford University Press, 1952, traduit en français: **Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique noire**, Paris, PUF, 1953.

ـــ عن العائلة:

ننصح بالثلاثة التالية عن العائلة في أوروبا:

Duby G., et Le Goff J., **Famille et parenté dans l'Occident médiéval**, Ecole française de Rome, 1977.

Goody J.J.R., **The development of family and Marriage in Europe**, Cambridge University press, 1983; trad. fr. **L'évolution de la famille et du mariage en Europe**, Paris, Armand Colin, 1985.

Revue **Autrement: "Finie la Famille?", Traditions et nouveaux rôles**, Dossier n° 3, Paris, 1975.

ـــ عن العلاقة بين القربى والسياسة:

Todd, E., **La troisième planète: structures familiales et systèmes idéologiques**, Paris, Seuil, 1983.

كتاب لا تتسم جميع معلوماته بالدقة، ولكن مقولته مهمة مع أنها ليست بالجديدة؛ وهي ترى بأن نموذج السلطة العائلية والارث وثيق الارتباط بمفهوم السلطة السياسية وممارستها.

ـــ عن السكن:

Dibie, P., **Ethnologie de la chambre à coucher**

مقدمة جيدة لتنوع الثقافات المدهش.

الفصل السادس

الحياة السياسية

منطلقات عامة

كلمة **سياسي** هي في أصلها اليوناني (مدينة: polis) صفة لكل "**ما له علاقة بالحاضرة**". في بلاد الإغريق، كانت **الحاضرة** تشمل مجموع **المواطنين**، أو الأشخاص الذين يتمتعون بنفس الحقوق ويشاركون، بطريقة أو بأخرى، بإدارة مصالحهم المشتركة. في المجتمعات المعاصرة، أصبحت **الدولة** هي التي تستلم هذه الإدارة. والنعت "سياسي" أصبح يدل على كيفية فهم الدولة (كأنظمة سياسية والتنظيمات التي تنبثق عنها. كما أنه يدل على الأحزاب، وبصورة أشمل على **السلطة** التي يتنازعها الأحزاب أو الأشخاص. وقد يأخذ معنى مجازياً ليدل على سلوك مراوغ. وهذا المعنى يمثل تحويراً للمدلول الأساسي عائداً لكون من يمتلك السلطة يمارسها في الغالب بطرق ملتوية وغير شرعية.

والسلطة هي القدرة التي يمتلكها شخص أو مجموعة لممارسة إكراه يُقصد منه الحصول من الآخرين على شيء أو فعل مرغوب فيه. وللسلطة منابع مختلفة: قوة، جاذبية، بلاغة، الخ. عند كهول شعب البيتي يتمثل المصدر الخفي للسلطة في القدرة على سوء التصرف، في السحر المعادي للمجتمع، علماً أن تلك القدرة يمكن أن تُسخَّر لخدمة المجتمع. أما في المجتمعات الغربية الحديثة فإن السلطة ملتبسة، وهي تعتبر شرعية إذا استطاعت تأمين موافقة المجتمع. من ناحية أخرى فإن السلطة (الحقيقية) لقطّاع الطرق هي غير شرعية. إن كل سلطة شرعية تشكل سلطاناً أو حكماً.

أما **السياسة** كإسم، فإنها تعني فن الحكم، وخاصة حكم دولة، أو فن إقامة علاقات مع دول أخرى (السياسة الدولية). تفترض السياسة إذن ممارسة سلطة

بهدف تأسيس أعمال مشتركة للتعاون بين المجموعات والأشخاص وبهدف حل الخلافات المحتملة فيما بينهم. كما يعود إليها أن تحقق التناغم بين المصالح المتنافرة وأن تؤمن لمجموع المواطنين الظروف المادية والمعنوية التي يستطيع كل شخص أن يعيش فيها بأفضل حال ممكن. تلك الظروف هي التي تطلق عليها الفلسفة التقليدية تسمية "الخير العام". وجميع الأشخاص الذين يعيشون في المجتمع معنيون بالحرص على الخير العام ولهم بالتالي علاقة بالسياسة، شاؤوا ذلك أم أبوا.

ويقتضي البحث عن "الخير العام" أن يكون لكل أعضاء المجتمع القدرة على التعبير، بطريقة أو بأخرى، عن كيفية فهمهم له ورغبتهم في أن يكون. هذا ما يجعل **المَلَكية** (حكم الفرد الواحد) **والأوليغارشية** والأرستقراطية (حكم المجموعات الصغيرة) تُستبدل في الغالب بـ **الديمقراطية** (حكم: Cratos؛ وشعب: démos) أي حكم الشعب الذي يفترض مشاركة جميع المواطنين البالغين في السلطة. حصل اعتراف تدريجي بالحقوق السياسية للعبيد (وهذا ما استدعى الغاء العبودية). وحصلت النساء، في أغلب المجتمعات، على حق الانتخاب. أما التطور، كما يتصوره سبنسر (Spincer) فإنه يعني الانتقال من **المجتمع العسكري** إلى **المجتمع الصناعي**، أي من مجتمع تسوده القوة (الزعيم أو النبيل هو المحارب) إلى مجتمع مدني يسوده القانون ويؤمّن لأفراده الحد الأقصى الممكن من الحرية والاستقلال ويمجّد المشرّع والمخترع والمستثمر.

وبما أنه من غير الممكن، عموماً، ممارسة الديمقراطية المباشرة، أي تلك التي يشارك فيها جميع المواطنين الحاضرين في صنع القرار (كما كان الأمر في الحاضرة القديمة أو كما هو في بعض الكانتونات السويسرية الصغيرة)، فإن الشعب **يفوض** سلطاته إلى **ممثليه** (رئيس الجمهورية، النواب، الشيوخ، الخ). وتفترض الديمقراطية الحقيقية الحفاظ على تواصل دائم ومتوازن بين "السلطة" والمواطنين، تواصل يتطلب كثيراً من النضوج من قبل الطرفين: فعلى الحكام أن يتذكروا أنهم ليسوا سوى ممثلين للشعب، وعلى المواطنين أن يبقوا على اطلاع على القضايا التي يطرحها الخير العام وأن يعبروا عن آرائهم بشكل يتجاوز وجهات النظر الذاتية. إن الحياة السياسية المتناغمة تفترض إذن **تربية مدنية** وحداً أدنى من التعليم لكل أفراد المجتمع الوطني.

في العالم الثالث تصبح المسألة أكثر تعقيداً لكون نشوء الدول بعد المرحلة الاستعمارية قد أسس لأنظمة سياسية ذات طبيعة مختلفة عن نماذج السلطة التقليدية. وذلك ما شكل قطيعة أكثر من تشكيل تطور تدريجي لمختلف الأنظمة المحلية التي كانت تجسد التقاليد، تطور يتواءم مع مختلف البنى المجتمعية (تربوية، عائلية، دينية، الخ) ومع المحيط الجغرافي. نستطيع تبين هذه المسألة بصورة أفضل إذا ما درسنا خصائص المجتمعات القديمة، المجتمعات التي لم تعرف الدولة، قبل الانتقال إلى دراسة التطور السياسي الحديث.

النماذج المختلفة لتنظيم السلطة

إن أساس السلطة التشريعية، أي الحكم، يبدو ذا طابع ديني. وكما يقول ل.دومون:

« التراتبية هي مبدأ تدرج عناصر مجموع ما بالنسبة إلى هذا المجموع، مع التسليم بأن الدين يشكل الرؤية العامة لأغلب المجتمعات، وبأن التدرج يمسي هنا ذا طبيعة دينية »[1].

هذا التلازم بين السلطة والمقدس هو ما يلاحظه ج. بالانديه في نفس الفترة (1967) عندما يستعرض كيفية ظهور أسس وآليات ومهمات السلطة في المجتمعات التي لم تعرف الدولة.

نستطيع تشكيل صورة التنوع الشديد للأنظمة السياسية التي عرفها العالم بحسب قوة أو ضعف تمركز السلطة.

المجتمعات **ذات السلطات المنتشرة** لا تعرف موظفين لدى السلطة، من حكام وقضاة وشرطة؛ وهي لا تمتلك جهازاً مركزياً أو إدارياً ولا مؤسسات قضائية متشكلة؛ كما أنه لا يوجد فيها تقسيم مرئي، خارجي على الأقل، حسب الرتبة أو الوضع الاجتماعي أو درجة الغنى.

نستطيع تقسيم تلك المجتمعات **المقطوعة الرأس** أو الـ **بلا دولة** إلى **زُمَر** القناصين - القطافين (مثل اقزام افريقيا)، ومجتمعات **سلالية** مثل قبائل بيتي، و**مجزأة**

(1) L. Dumont, **Homo hierarchicus**, Paris, 1966, p. 22.

مثل شعوب طيف ونوير، **وقبائلية** مثل الطوارق والبدو والبلوش وغيرهم، وهي عبارة عن اتحاد سياسي بين مجموعات لا قرابة بينها نجد أمثلة عنها من المغرب إلى أفغانستان وتستند بصورة أقل من السابقات إلى سلالات حقيقية أو فرضية؛ وأخيراً فإن السلطة تنحو إلى التمركز ثانوياً في مجتمعات **الرجال العظام** أو الوجهاء الجذابين كما عند شعوب ميلانيزيا، أو التمركز بشكل دائم كما هي الحال في مجتمعات **الزعامات** مثل هاواي حيث يطفو على السطح أفراد للتنسيق بصورة متفاوتة الاستقلالية عن الانتماء السلالي.

كان هذا النموذج للنظام يطبع العديد من المجتمعات البدوية وعدداً كبيراً من المجموعات الافريقية والأوقيانية والآسيوية والأميركية.

القبيلة أو الإثنية ــ ولقد رأينا ذلك عند حديثنا عن العشيرة ــ هي مجموعة من التجمعات العائلية التي تحمل نفس الاسم وتتكلم نفس اللغة وتعيش أو تدعي العيش على أرض مشتركة. من المناسب دون شك أن نحصر اسم **القبيلة** بالتنظيمات التي توحد مجموعات بنوة واسعة الامتداد وبدوية بصورة عامة، وأن نستخدم **الإثنية** بمعنى أكثر غموضاً أو اتساعاً.

لكون التناقضات القبلية قد استُغِلّت ووُسِّعت من قبل الاستعمار بمختلف وجوهه، فإن كلمة "قبيلة" قد أصبحت مبهمة إلى حد كبير، وعلينا تجنب استعمالها إلا في حالات محددة. وليس هذا بسبب يدعو إلى نفي وجود مفارق أو متمايز للجماعات التي ـــ حتى وإن تكلمت بعض الأحيان اللغة ذاتها ـــ تعيش تمزقات تاريخية ذات أصل ديني أو سياسي، مثل اللبنانيين أو الصرب والكروات والبوسنيين في نهاية هذا القرن العشرين.

في غالبية هذه المجتمعات يسيطر عامل القرابة بشكل واضح على عامل الارتباط أو التعلق بنفس الأرض. وهكذا تتشكل وطنية اجتماعية أكثر مما هي جغرافية، وتتشكل "عائلية" لا تفكر بتعابير الأمة أو المقاطعة، بل بالروابط العائلية.

بين هذه المجتمعات المفتقدة إلى الدولة، نستطيع أن نميز بين مجتمعات دون أية سلطة مركزية ومجتمعات الزعامات.

توصف المجتمعات المفتقدة للزعامات وللسلطة المركزية أحياناً بالمجتمعات الفوضوية (أي المعدومة القيادة). هناك سلطة موجودة بالتأكيد، ولكنها لا تظهر إلا على مستوى العائلة.

يوجد هذا النموذج التنظيمي على مستوى المجموعات المتشبثة بخصوصياتها والمعارضة لكل اندماج أو ذوبان. لا حاجة لأية قيادة تنشأ بطريقة مؤسساتية، أو لقوة شعبية: تبدو الخلافات وقد بلغت حدودها الدنيا لغياب التفاوت الاجتماعي، ولاستحالة التمايز البيّن عن الآخرين، وخاصة لانصياع الجميع لـ **تقاليد** الجدود التي تحل مكان الدستور والقانون والدولة.

كان في نيتنا التعميم بالقول أن الأسطورة قد تتطور بصورة ذاتية داخل تلك المجتمعات. ولكن بعض هذه المجتمعات يحافظ على ذاته من خلال شيفرة لا علاقة لها بالعالم الأسطوري، بينما نرى أن مجتمعات أكثر تعقيداً هي بحاجة للاتكاء على الأسطورة والدين؛ وسوف نرى ذلك عند الحديث عن رواندا، ولكن كانت تلك حالة المجتمعات الغربية في أنظمتها القديمة وحالة الممالك الاسلامية والامبراطورية الرومانية التي كان يلعب فيها تأليه الامبراطور دور الأسطورة الموحدة.

عقوبات العصيان هي معنوية فقط (الاحتقار العام) أو دينية، لكون "المحرمات" المستباحة تستدعي قصاصاً تلقائياً. وقد يحصل أن تنبذ المجموعة أحد أفرادها، لكن ذلك لا يحدث إلا في الحالات الشديدة الخطورة. إن هذه الأنظمة تفترض وجود جماعات متناغمة في الظاهر يكون كل فرد منها قد تغذى من نفس المنابع، ومنصاعاً بالتالي للقيم الجماعية. أما اكتساب الثروات الفردية أو الطموح الذاتي الذي قد يخل بالتوازن، فإنهما يستدعيان في الغالب "خطر موت" حقيقياً: **والاتهامات بالشعوذة**، كما سوف نرى، تستعمل حينها لتحقير أو لتصفية الأشخاص الذين تلمع صورهم.

يجد بعض أفراد الجماعة أنفسهم مكلفين بمهمات خاصة، كأن يبدأ زعيم قرية ما بحل النزاعات والخصومات (عندها تبدأ مسيرة نحو نوع آخر من التشكل السياسي). ولكن السلطة بكل أشكالها (الدينية والاقتصادية والسياسية) تبقى

محصورة بسيد العائلة قبل أي شخص آخر. ولكن هناك آخرون يلعبون دوراً ما في تنظيم الحياة الاجتماعية: أخصائيون (الرقاة والسحرة والعرافون والشافون) أو مجالس عائلة أو شيوخ أو جمعيات طقوسية أو حتى **طبقات السن**.

إن أخذ العمر بعين الاعتبار هو ظاهرة عالمية. إنما، في العديد من المجتمعات، يشكل الأشخاص المولودون في نفس الفترة طبقة ينتمون إليها طيلة حياتهم ويجتازون فيها عدداً من الرتب أو الدرجات التي تتوافق مع مهمات خاصة أو مع مراحل الوجود: الطفولة والشباب والنضوج والشيخوخة. فمثلاً قبائل ماساي في تنزانيا أو أولئك الذين قام بدراستهم أ.م. بياتريك (A..M.Peatric) في كينيا هم في البدء أولاد لم يتلقوا بعد أسرار الجماعة؛ بعد خضوعهم للمسارّة بشكل جماعي عند بلوغهم، يبدأون باجتياز أربع مراتب يمضون في كل منها خمسة عشر عاماً: "أبناء الأدغال" أو المحاربون، "الآباء الشباب" أو أرباب عائلات يهتمون بالتربية، "آباء البلاد" أي مسؤولون سياسيون، "آباء كاملون" أو زعماء دينيون. ولبعض المجتمعات مراتب أكثر من ذلك بكثير، بينما تسجل مجتمعات أخرى تلك المراحل بشكل متساهل: مسارة، زواج، أبوة، الخ. يتسبب اختلاف الأعمار، مقروناً باختلاف الأجناس، بإقامة تراتبية قد تكون أحياناً صارمة جداً ضمن مجموعات معروفة بأنها شديدة "المساواة" أو حتى شديدة الفوضى. هذا ما أتاح لـ ث.مياسوكس (C.Meillassoux) أن يُعرِّف تناقضات الطبقة من خلال "أبكار السلالة من جهة و "الأواسط" من جهة أخرى، وهؤلاء يضمون الشباب والنساء والتابعين.

يوجد هذا النموذج من الحياة الاجتماعية خاصة في المناطق الغابيّة والجبلية والصحراوية حيث يكون من الصعب تحقيق وحدات سياسية خارج القرية أو المضارب التي تشكل العائلات المتسعة. وقد يتعلق الأمر أحياناً ببقايا أنظمة أشد ترابطاً (زعامات أو دول)، كما عند هنود المايا، حصلت تفجيرات داخلها على أثر هجرات أو حروب أو ثورات، أو لأسباب مجهولة: يبين لنا التاريخ أن امبراطوريات عديدة قد تفككت لدى اكتمال تشكلها. وعلى العكس مما كان يعتقده نشوئي تبسيطي، فإننا لا نلاحظ وجود مسيرة حتمية، وغير قابلة للتراجع، نحو تشكل الدولة.

لقد أظهرت تلك الأنظمة "الفوضوية" كثيراً من المقاومة للضغط الأجنبي، وللاحتلال الاستعماري على وجه الخصوص، لكونها لا تنطوي على سلطة يسهل ضربها أو السيطرة عليها. كان التوازن يبدو مؤمَّناً فيها بقوة الحياة المشتركة وتساوي الظروف المادية وقدرة المعتقدات الدينية. ومن البديهي أن يعيق إدخالَ هذه العوامل في الأمم الحديثة كثيرٌ من الصعوبات.

يبدو أن أبسط هذه التنظيمات هي تلك التي تمثلها **الزُّمر** المؤلفة من عدد صغير من الأشخاص (بين العشرين والمئة) الذين يعيشون على الصيد أو القطاف أو القنص، وحيث يسيطر الرجال البالغون دون أن يكون أي منهم يستقطب مركز **الزعيم** أو السلطة. أما حل النزاعات فيحصل إما بالسخرية وإما بانقسام الزمرة فلي الحالات الخطيرة. وكلمة **زمرة** هي مصطلح تقني بحت لا علاقة له بـ "العشيرة البدائية" الأسطورية التي نجدها عند علماء السلالات في القرن التاسع عشر وصولاً إلى فرويد. ولكن عند التمحص بالأمر نجد أنه كان من الخطأ الجمع تحت عنوان اقتصادي مشترك، هو الاستثمار المباشر للطبيعة، بين مجموعات شديدة الاختلاف مثل الاينويت في غرينلاند والبوشيمان في افريقيا والعديد من سكان شواطئ المحيط الهادي، الخ. إن الأنظمة الاجتماعية لهذه الشعوب تبدو مختلفة عند الدراسة ومفهومه بصورة خاطئة، باستثناء سكان أوستراليا الأصليين الذين يضمون فئات أكثر مما كان يُعتقد (من خلال امكانيات التخزين) والذين هم نَسَبيون في مخيمات الأقزام.

يمكن أن تعطى ملاحظات مماثلة عن الرعاة الرحالين الذين كانت النشوئية تضعهم في مصاف "البدائيين"، والذين استطاعوا رغم ذلك أن يقيموا أنظمة تراكمية تتسم باللامساواة، ثم أن ينتشروا فيكوّنوا أرستقراطيات (في إيران) أو دولاً (الفوبليون في افريقيا Peuls ou Foublés) أو امبراطوريات (المغول). إن ما ينبغي القيام به دائماً في الدراسة الأنثروبولوجية هو التركيز على دراسة الحالات الملموسة والابتعاد عن العموميات المتسرعة.

والأمر نفسه ينطبق على المجتمعات **النَسَبية والمتجزئة**. فالأولى هي مجموعات بنوّة يتمتع البكور فيها بالسلطة الشرعية وتتوزع السلطة فيها بشكل واسع بين الاخصائيين الطقوسيين أو التقنيين، نساء ورجالاً، الخ. وكل نسل يضم بصورة

عامة مجلساً من عدد من الأبكار الإجتماعيين (الذين يُعَيَّنون بحسب ألقابهم وذريتهم وليس بحسب سنهم) وتتخذ فيه القرارات بتوافق عام مؤسس على الآباء الذين يُعتبرون الزعماء الحقيقيين. أما الخلافات الداخلية فإنها تُحل إما بالمماحكات وإما بالطقوس، وغالباً بالاثنتين معاً.

أما المجتمعات **المتجزئة** فهي تمثل حالة خاصة من المجتمعات السابقة. وأول من استعمل هذه الكلمة هو دوركهايم لكي يدل بها على البنى المجتمعية التي يكون فيها توزيع العمل ضعيفاً والتي تكون المجموعة فيها « مشكلة من ركام تتشابه أجزاؤه» على غرار العلقيات واللافقريات المتجزئة. ثم أعاد البريطانيون استخدام المصطلح للدلالة على مجموعات متحدرة من سلالة واحدة تجمع فيما بينها شرعة عائلية واحدة ولكنها تتفرع إلى أفخاذ نَسَبية متناغمة. ولقد اكتشف ايفانز - بريتشارد عند شعوب النوير تجمعاً سياسياً - جغرافياً لهذه الأفخاذ يتم من خلال نوع من التناقض التكاملي: مجموعتان متحدرتان من نسب واحد تتصارعان فيما بينهما، ولكنهما تبدوان متكاتفتين في وجه مجموعة ثالثة تنتمي إلى نفس النسب ولكن بدرجة أبعد منهما عن الجد المشترك. غالباً ما تُحل الخلافات بالعنف، ولكن التنظيم المتجزئ يتيح من جهة أخرى تعبئة الجماهير دونما حاجة إلى تدخل الدولة: في نهاية القرن التاسع عشر كان شعب الطيف (Tiv) في نيجيريا يحشد عدة ملايين من الرجال الذين ينتمون إلى نسب واحد.

افترض البعض أن هذا النمط موجود في كافة أنحاء إفريقيا، حتى عند قبائل البدو في ليبيا، وحاولوا تعميمه على كل المجتمعات المقطوعة الرأس. ولكن الواقع يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كانت توجد اليوم مجتمعات متجزئة بالفعل: إن الانسجام والمساواة داخل الفروع يبدوان أقرب إلى الوهم، وهما ينتقدان بشدة، حتى من قبل الشعوب المفترض وجودهما لديها، ذلك أن العديد من المجتمعات المقطوعة الرأس في كل أنحاء العالم (في غينيا الجديدة مثلاً) لا ترتكز على مجموعات النسب المشترك لكون الارتباطات الزوجية والمبادلات التجارية والحروب تجعل عملية التكاتف لا تستند فقط إلى صلة النسب. تدخل هنا عوامل سياسية ودينية. وقبائل شمال افريقيا شديدة التنظيم حسب نمط نَسَبي سلالي، ولكن ذلك لا يلعب

أي دور في التحالفات السياسية أو التراعات. حتى عند شعب النوير، أظهرت الدراسات الحديثة أن دور صلة النسب هو ديني بحت.

مثل من جنوب الكاميرون

علينا إذن تفحص الأمر عن قرب.

سوف نأخذ مثلاً عن **التنظيم النَسَبي** عند شعب البيتي في جنوب الكاميرون والذي يبلغ تعداده حوالي 600000 شخص. لم يكن لدى البيتي مؤسسات سياسية مشتركة، بل شعور قوي بالانتماء لنفس المجموعة، شعور يحرص عليه كل فرد وهو غير مرتبط بالسكنى في مكان معين (الواقع ان البيتي، الذين هم شعب محارب وصياد، لم يعرفوا الزراعة إلا مؤخراً، بتأثير الاحتلال الألماني).

يرتكز تنظيمهم بصورة أساسية على الأنساب. ليست سلالة "السادة" (وذلك هو معنى كلمة بيتي: Béti) إطاراً لأي تنظيم حياتي أو ديني أو سياسي أو إداري. أما الأفخاذ الكبرى، والتي تناهز العشرين في السلالة، فإنها تشكل، على العكس منها، بنية ديناميكية ومستقلة، أي إطاراً تقليدياً لجميع النشاطات الأساسية يضم "البيوت" أو الأفخاذ الصغرى تحت سلطة الأخوة المتزوجين مع هيمنة ذلك الذي يتمتع بالمهابة والاحترام المتميزين. يجتمع هؤلاء للجدل وفي الأعياد والمآتم والأفراح والشعائر ورحلات الصيد وألعاب الحرب. وتأتي أهمية الفخذ الأصغر من ضرورة شد الأواصر إبان الهجرات؛ أما حجمه فمحدد بضرورتين: ألا يكون كبير العدد لكي تستطيع المجموعة أن تتحرك سوية؛ وألا يكون قليل العدد لكي تستطيع الدفاع عن نفسها: ينبغي المواءمة إذن بين **الحركة والأمان**. ينتج التميز داخل الفخذ الأكبر عن مبادرة الرجال الجسورين الذين يبادرون إلى تأسيس الأفخاذ الصغرى. وهم يجمعون **زبائنهم** بفضل مهابتهم وغناهم الناتج عن **احتكار النساء**، وذلك يعود لكون هذا المجتمع الذي لا يعرف عبودية مطلقة يتيح للرجل الذي يتخذ عدداً كبيراً من الزوجات ويتمتع بالاشراف على الزيجات أن يكوّن زبائن أو حلفاء مجتمعين. ويُكرَّس نجاح رجل ما عندما يُطلَق اسمه على فخذ كامل. والفخذ الذي يتشكل بهذه الطريقة يصبح بعيداً عن التأثيرات الخارجية: هذا هو شرط **ديمومته**. أما **الحياة الداخلية** للفخذ فهي تتأمن من خلال الخلل الاجتماعي الذي تنتج عنه الخصومات: وتحاول هذه **الخصومات** بدورها أن تتعادل مع التكاتفات.

مذ كان الأبكار يمتلكون المعرفة، كان التميز يبنى أيضاً على السن. كان هناك نوع من **سيادة الشيوخ** مرتكز على سلطة الأجداد، وكان ذلك يمثل ضرورة قصوى لضمان استمرار النظام الاجتماعي والأخلاقي. ولكن الأمر تغير مع دخول التعليم المكتوب. ابتدأت العناصر الشابة برفض تلك السلطة التي رأوا فيها مجرد وسيلة للحفاظ على النظام السائد. وتبقى إحدى وسائل الضغط الأكثر استخداماً من قبل القيمين على النظام التقليدي هي توجيه الإتهام بممارسة السحر الشيطاني.

كانت تلك البنية السلطوية تجلب للشباب أوالية شديدة البطء للوصول إلى **المسؤوليات** الحقيقية. وكانت أربع فئات اجتماعية موجودة بحكم التقاليد في "وضع" متدني: العبيد والزبائن والنساء والغلمان الذين لم يجتازوا مرحلة المسارّة. كان الشاب يبقى خاضعاً لوصاية طويلة الأمد: يُجبَر في سن مبكرة على المشاركة في انتاج ثروة العائلة (إستصلاح الأرض والصيد، الخ.)، و لم تكن له ملكية خاصة به ولا علاقة له بالقضايا العامة. والشاب الذي كان في السابق مجبراً على اجتياز تجربة المسارة (المدعوة "سو": So)، كان و لم يزل محكوماً بانتظار ولاة ابنه الأول لكي يدخل فعلياً مرحلة البلوغ التي يستطيع الأبكار تأخيرها على هواهم من خلال مهلة الزواج وخاصة من خلال ارتفاع قيمة المهر الذي يفرضون تقديمه.

والأمر الأشد غرابة هو أن هذا الشاب يبلغ مع ذلك في النهاية مرحلة نضوج أو استقلالية قل نظيرها. فعندما يبلغ الشاب سن الزواج يسكنه والده مع زوجته على مسافة كيلومتر أو عدة كيلومترات من منزله الأبوي ويوكل اليه مهمة "إختراق الأدغال". وإخوته الآخرون يصبحون أيضاً سادة أنفسهم، فيشكلون بذلك خندق حماية حول قرية الأب (هنا يظهر أحد أسباب الهجرة). عند وفاة الأب، يصبح كل منهم سيداً مطلقاً ويكون حراً في أن يهاجر أنى يشاء. أما حق البكورة فيبقى منصب شرف وليس مصدر سيادة، ويكون توزيع الإرث بالتساوي بين جميع الأبناء الشرعيين. يمكن للشباب إذن أن يلعبوا دوراً مهماً؛ ولكن ذلك نادر الوجود في إفريقيا.

إن غياب السلطة المنظمة يجعل هذه المجموعات تنضوي تحت راية الزعماء "المرموقين". وما يمنع هؤلاء الرجال من التحول إلى زعماء زمر إعتباطية لا يسود بينها إلا العنف هو (وهو فقط) الانخراط الكلي في مجتمع ذي معتقدات رمزية

وتصورات مشتركة والإيمان بعدالة راسخة تتمثل في دين يقول إن كل من يخالف أياً من تعاليمه يتعرض للعقاب الفوري من قوى خفية.

كانت إيديولوجية المساواة تنطوي على كمية كبيرة من المساواة الواقعية بين الرجال والنساء، وبين الشيوخ والشباب، وبين الأغنياء والفقراء، وبين الأسياد والعبيد، حتى وإن بقي الارتقاء الاجتماعي (أو نقيضه) ممكناً بالنسبة إلى الناس الأحرار. وكانت التراتبية الاجتماعية تتمثل بصورة خاصة في الممنوعات الغذائية. كانت المجموعات المضطهدة تجد بالطبع فرصة الدفاع عن نفسها (خاصة النساء ضمن حلقاتهن السرية)، وكان الاحتجاج الاجتماعي يسفر عن وجهه، بصورة واضحة أحياناً، خلال ممارسة بعض الطقوس، بشكل رمزي أحياناً كإظهار الشك أو الاتهام بالسحر (وهو ما زال موجوداً حتى أيامنا كتذكير بمبدأ المساواة). ولكن التوترات الناتجة عن ذلك، إضافة إلى الخروقات الحتمية للنظام السائد كانت تولد شعوراً عاماً بالذنب تحاول ممارسةُ الشعائر تخليصَ الجميع منه.

إحدى التعبيرات الطريفة لذلك الشعور بالذنب هي أن طقوس تكريس الفتية، والمساواة "سو" (So) عند شعب "بيتي"، كانت تمثل على الدوام تكفيراً عن انتهاك للمحرمات. لم تكن تحمل أية "تعليمات" مفهومية، بل كانت "ولادة ذكرية" في الحياة الاجتماعية من خلال مجموعة من الاختبارات ومن عمليات تبديد الأوهام تهدف (مع كونها تدريباً على حياة العزلة في الأدغال) إلى إعادة إحياء الارتباط مع الأجداد. كان المكرَّسون يُعتبرون "زوجات" للأموات ويعيشون، وهم يلبسون ثياب النساء، حياة "أرواح" معكوسة. وكانوا يبقون مرتبطين فيما بينهم بالسر الخفي الذي يحيط بالاختبارات الشاقة (جَلْد يومي بالسياط أو بالعصي، مرور عبر دهاليز تعج بالنمل وبالأشواك، الخ).

وعلى غرار الـ "سو"، كان أحد الروابط بين "السادة" يتمثل في استقدام طقوس أخرى غير معروفة، بل مستهجنة من قبل شعوب ميلانيزيا الذين يرقصون رقصة الموت حول المتوفي بينما يقوم زملاؤه في التكريس بإهانته من خلال تمثيلهم الساخر لانتصاراته. لقد كانت تلك الرقصة تمثل نوعاً من التحكيم الغيبي الهادف إلى التعرف على المسؤولين عن الوفاة، ذلك أنهم مقتنعون بأنه ما من وفاة تحدث

بشكل طبيعي. وكان العبيد والنسوة الذين يتهمون بقتل "السيد" بفعل سحرهم يُدفنون معه في قبره.

لم تكن المبادلات التجارية البحتة معروفة. كان رأس المال، أي وحدة النقد في المقايضة واحتساب "الثروات"، هو الإنسان. والتبادل الحقيقي كان التبادل الاجتماعي، أحياناً بشكل تبادل جنسي (سواء كان منظماً من خلال زواج المبادلة بين الأخوات أو البنات، أو غير منظم)، وأحياناً بالمجادلات أو الحرب التي ينتج عنها غنائم بينها عبيد ونساء، وأحياناً بالأعياد التي يتم فيها تبادل الهدايا، وأحياناً بالطقوس، أي بالتعامل مع القوى الخفية. كان الرهان في لعبة القدر يتمثل في النساء أو الأتباع أو العبيد، أو في اللاعب ذاته (الذي يراهن على حريته أو على حياته). وكانت الزوجة، مثل الولد، تشكل رهاناً وتؤخذ أحياناً كرهينة. وعندما كانت الأشياء أو الحيوانات (حراب معدنية أو ماعز، الخ) تدخل في خضم تلك المبادلات، من تعويض زواج إلى تعويض معنوي إلى تضحيات، فلم يكن ذلك الدخول يشكل سوى بديل هزيل عن الانسان، رجلاً كان أو امرأة.

من هنا كان التطابق الكامل بين "الغنى" والسلطة السياسية. الزعيم **نكوكوما** "الغني" هو ذاك الذي يجمع أكبر عدد ممكن من البشر في خدمته وتحت إمرته. ولا يمكن فصل الشأن السياسي عن الشأن الاقتصادي خاصة في علاقات الزواج: ولذلك يمكننا إدخال الزواج ضمن "عناصر الاقتصاد". إن الهدف الأساسي من الحياة عند كل شاب من الـ "بيتي"، بعد تكريسه وبعد أن يعطيه أبوه زوجة أولى، يصبح اكتسابه، بالتبادل او بالغنم أو بالولادة (هنا تبدو أهمية الجنس) لأكبر عدد ممكن من الأتباع: نساء وأبناء وعبيد يشكلون "ثروته" ويحققون له المهابة السياسية، وتدفق الزبائن، ووزناً في تنظيم الزيجات والتحدث في المجالس حيث تظهر مواهبه الخطابية، ووفرة انتاج الحقول والقطاف والصيد أو القنص، وقوة حربية مرهوبة، وهالة القوى الخفية المرتبطة بالحظ والسحر. تلك كانت صفات جميع أبطال مرحلة "ما قبل الاستعمار" في كل الحكايات الشعبية.

إذا ما مارس حاكم ما سلطته بمهارة وتبصر فإن القوى الخفية تؤمن له ولكل أتباعه الصحة الجيدة بمعناها العضوي والاجتماعي، وتؤمن السلام لذريته. أما في حالة الحرب فإن التضامن يحمّسه كما في المجتمعات المتجزئة الأخرى. لقد عرفت

سلالة "بيتي" الكثيرة العدد والتي كانت تمزقها حروب دموية داخلية كيف تتحالف لتجابه المستعمرين الألمان بجيش من عدة آلاف من المحاربين شن عليهم حرب عصابات قاسية دامت أشهراً عديدة.

الرجل العظيم والتراتب الاجتماعي

تبدو تلك الصورة للزعيم المرموق القادر على إنتاج وإعادة توزيع الثروة قريبة من صورة "الرجل الكبير" (Big man) التي نجدها في ميلانيزيا وغينيا الجديدة وحتى في إفريقيا عند شعوب أفيق وإيغبو مثلاً. في رواية **أشياء تتحطم (Things fall apart)** للكاتب شينوا أشيبي (Chinua Achebe) الذي ينتمي إلى شعب الإيغبو نجد أن هم البطل هو أن يصبح رجلاً عظيماً من هذا الطراز بينما **ينهار العالم (Le monde séffondre)** كما يذكر عنوان الترجمة الفرنسية للرواية. ويتناقض "الرجل الكبير" مع الأرستقراطي الذي يستحوذ بالإرث على مناصبه الدينية والدنيوية، فبفضل بلاغته الخطابية وشبكة العلاقات المتبادلة التي اكتسبها بالهدايا وردّ الهدايا، بفضل تسديده المسبق لثمن ألقابه، يتابع "الرجل الكبير" صعوده في السلّم الاجتماعي، مقنعاً الآخرين بأن يتبعوه وأن يخدموه. ولكن وضعه الاجتماعي لا ينتقل بالوراثة، وعلى من يخلفه أن يبدأ من نقطة الصفر. حتى سلطته الشخصية تكون هشة ومهددة بالانتقال في أية لحظة إلى أيدي خصوم قد يكونون أكثر فاعلية. ويبدو أن دوره يقتصر على المكان والزمان اللذين تكون فيهما المنافسة الاقتصادية حامية. إن كل وضع يرتبط بالوهج الذاتي لشخص ما يبقى غير مستقر.

عند شعوب باروبا الذي قام غوديلييه (Godelier) بدراسته عام 1982، كما عند شعوب أخرى عديدة، يمسك بالسلطات "الرجال الكبار" الذين ورثوا شيئاً منها (كالسحرة) أو الذين استحقوها كالمحاربين الأشداء والصيادين البارعين.

وبصورة مستقلة عن المعطيات الطبيعية للسن والجنس، تنشأ في كل المجتمعات، حتى التي تكون السلطة فيها منتشرة، تراتبية وامتيازات وموجبات خاصة ليس فقط بين الأفراد، وإنما بين المجموعات أيضاً. كان "السادة" عند شعب "بيتي" يصدرون الأوامر إلى مرؤوسين ليسوا فقط نساؤهم وأولادهم وزبائنهم

الاختياريين والعبيد الذين غنموهم في الحرب أو في الألعاب المختلفة، بل أيضاً إلى عائلات بأكملها تنتمي إلى شعوب سبق أن هُزمت وبقيت تابعة. وكما لاحظ فيرث (Firth) عند شعب تيكوبيا في بولينيزيا، فإن إيفانز - بريتشارد يلاحظ عند النوير في إفريقيا وجود سلالات أرستقراطية اكتسبت بأقدميتها (وربما بقربها من الجدود المؤسسين) سيادة ووظائف طقوسية. تتولد تراتبية أيضاً عن فئات السن وعن طقوس التكريس (تتميز هذه التراتبية بتناول أطعمة ممنوعة على الفئات والطبقات الدنيا). وهناك مراكز ومراتب يتم بلوغها من خلال التنافس بالتقديمات على غرار أعياد **بوتلاتش** (Potlatch) عند هنود أميركا. ويدل تعبير **بوتلاتش** على التحدي في توزيع الغذاء والأشياء الثمينة وتحطيمها المنظم بين زعماء قبائل كواكيوتل على الشاطئ الشمالي - الغربي لأميركا الشمالية: على كل زعيم أن يعيد في هذا العيد لزعيم آخر أشياء يكون هذا الأخير قد أهداها إليه، وأن يقوم بتحطيم أشياء ثمينة لا تقل قيمتها عما يحطمه الآخر، إذا كان لا يشاء أن يكون أدنى منه. إن هذه المعركة المجيدة المتمثلة في البوتلاتش، إضافة إلى تبادل الـ "كولا" (Kula)، أي الأساور الصَدَفية التي لا تعني سوى الاعلان عن ارتباط عائلتين في ميلانيزيا، إن ذلك هو ما يشكل أساس منطلقات مارسيل موس (M.Mauss) في كتابه **تأمل في الهبات** (L'essai sur le don): ولا يغيب عن ذهن أحد دور تلك المبادلات في مجتمعاتنا الحالية، يكفي أن نذكر هنا تبادل حفلات الاستقبال (أنظر فصل 12 حول الاقتصاد).

للتراتب الاجتماعي إذن مصادر أخرى غير تشكل الدولة أو النظم الاقتصادية المعاصرة. هكذا يبدو أن تقسيم المجتمع الغربي في أنظمته التقليدية إلى طبقات ثلاث (رجال الدين، النبلاء، عامة الشعب) يعود إلى التوزيع الثلاثي عند الشعوب الهندو - أوروبية: رجال الدين الحاكمون والمحاربون والعمال. وهذا ما يجد مثيلاً له في نظام "الألوان" الأربعة في الهند (4 varna) الذي يميز بين الكهنة البراهمانيين والقيمين على السلطة وعناصر الاقتصاد (المزارعون ومربو الحيوانات والتجار) والخدم. على هامش هذا النظام الذي يؤكد سيادة رجل الدين، تتواجد الطبقات الكبيرة العدد والمؤلفة من مجموعات مقفلة تتزاوج داخلياً، وتتراتب حسب نقائها أو عدمه، وتتصف كل منها بتخصص مهني.

نلاحظ وجود التصنيفات الوظيفية في كل مكان، بين الأرستقراطيين وعامة الشعب، وبين الأحرار والعبيد، والأبكار واخوتهم الأصغر، ومن الممكن دون شك ملاحظة وجود التقسيم الثلاثي الهندو - أوروبي في كل مكان، بين رجال الدين والمحاربين والمنتجين. وفي المقابل، لا يمكن إيجاد طبقات مقفلة إلا في الهند، إذا استثنينا ما هو معروف في إفريقيا الغربية من تهميش لبعض المجموعات مثل الحدادين والسحرة والخزافين ـــ ولكن هذا التهميش الذي ينصب على فئة من الناس بسبب وضع اقتصادي أو ترفيهي يمكن أن يذكّر بتهميش اليهودي أو الغجري في أوروبا الغربية. هكذا نرى أن الفرز بين مجموعات وظيفية لم يكن صارماً في أوروبا أو في إفريقيا رغم الايديولوجيات التي تؤكد العكس.

على الأمة الحديثة أن تعرف كيف تستخدم دينامية وكفاءة جميع العناصر الشابة والمثقفة. وعلى البنى القديمة أن تتآلف مع متطلبات الدول الحديثة. ومن غير المجدي أن يكون **الأشخاص** "متطورين" إذا لم يحصل تطوير وتحديث في **بنى السلطة.**

الزعامات

مجتمعات الزعامات هي دائماً مجتمعات دون دول، ولكنها ذات تنظيم سياسي أشد تعقيداً من السابقة. وهي تتميز عنها بميزتين: كون شخص يمارس سلطة تجعله زعيماً مرموقاً، وكون هذا الزعيم وريثاً.

وبينما نجد أن المجتمعات التجزيئية تمارس بانشطارها "إنتشاراً خاتلاً" (حسب تعبير م. ساهلنز Sahlins)، فإن الزعامات يمكن أن تنشأ عما يسميه ر. هورتون "هجرات انفصالية": في مناطق تتميز بسرعة الحركة الجغرافية، قد يجد بعض عناصر مجموعات غير منتمية مصلحة (تجارية، استراتيجية، الخ) في إنشاء تنظيم مشترك على أساس صفقات وعلاقات نفعية مثل تلك التي لاحظ وجودها ف.بارث (1959) عند الباتان في باكستان. وواقع الأمر هنا لا يستند إلا إلى فرضيات منطقية لكون المعطيات التاريخية نادرة جداً.

ويرى كلاستر (1974) على أثر ليفي - شتروس أن الزعامة الأمازونية ترتكز على موافقة ورضى الجماعة. فلكي تتجنب الاستبداد والعنف اللذان قد تستتبعهما

ممارسة السلطة، تلجأ هذه الجماعة إلى اختيار شخص هامشي تزعمه عليها وتراقبه ليحمي المجتمع من احتمال تحوله إلى دولة.

وهناك أنتروبولوجيون آخرون يرون أن عائلات كبرى قد تكون تجمعت تحت زعامة موحدة لتشكل رعية حول شخص مرموق أو شخصية دينية يكون عليها الخضوع لقوانين الجميع وليس فرض قوانينها الخاصة. ومن الصعب غالباً أن نقول إذا كان الزعيم حاكماً أم رجل دين أم وسيطاً مع أرواح الجدود أم أباً وهمياً، أم كل ذلك معاً.

ولا تشكل الزعامة نظاماً مركزياً بكل معنى الكلمة لكونها تكمن في تلك الجاذبية المرتبطة إما بالتوافق الذي ينشده البشر فيما بينهم، وإما بالمهابة أو بالقدرات السحرية - الدينية للملك - كاهن يبعد، بحضوره الجسدي، كل الكوارث ويُنزل الغيث ويمنح الرخاء والخصوبة لكل البلد. نلامس هنا بصورة بسيطة أسس نظام الملكية المطلقة.

ينتج عن كل ذلك أن الحدود الفاصلة عن مجتمعات الدولة غير واضحة: يمكن لمجتمعات الزعامة أن تكون تجمعاً سياسياً قوياً يرأسه زعيم مقتدر، أو تجمعاً ناتجاً عن تفكك نظام دولة، أو ديمقراطية حقيقية تضم آلاف الأشخاص ولا يكون الزعيم فيها سوى وصي تتوافق عليه مختلف الجماعات العائلية. وفي أغلب الحالات هناك مؤسسات موازية تتدخل لمنع تسلط الزعيم، وهي تتكون من السلطات العائلية أو تجمعات كبار المالكين أو السحرة أو رجال الدين. نادراً ما تكون الأنظمة السياسية القديمة استبدادية، فالسلطة فيها غالباً ما تكون متوازية ومراقبة بوسائل مختلفة.

سوف نأخذ مثلاً عن **مجتمعات الزعامات** شعب **الباميليكي** الذي يسكن الجبال في جنوب شرق الكاميرون. الكثافة السكانية هناك قديمة ومرتفعة (من 50 إلى 300 شخص في الكيلومتر المربع). العائلات ومجموعات البنوة متجمعة في ما يقارب المائة زعامة مستقلة عن بعضها وذات أعداد شديدة التفاوت (من بضعة مئات من الأشخاص إلى عشرات الآلاف). والأشخاص الذين تتشكل منهم هم في الوقت نفسه عناصر متحركة لا تتردد في الانتقال من زعامة لأخرى تبعاً للنزاع

على الارث أو على البشر، أو للاتهام بالسحر والشعوذة. ينتج عن ذلك أن تصبح كل زعامة مركبة ومشكلة من مجموعات بنوة لا قرابة فيما بينها. ونتفهم حينذاك ضرورة وجود مؤسسات تتيح دمج تلك العائلات ومجموعات البنوة في تشكلات سياسية قابلة للحياة تكون الأولية فيها للتضامن المناطقي.

ترتكز تلك المؤسسات جزئياً على المبدأ الترابطي: يشكل الأعيان والمداوون ومن يفكون السحر مجتمعات رجال ونساء متمحورة حول بيت الزعيم. وهذا الأخير هو في الأصل من الأعيان، من سادة القوم، وهو يتمتع بوضعية خاصة به وبحق حصري في **المظاهر المَلَكية**: عرش مرصع بالجواهر، تماثيل الجدود، بقايا الفهود والأصلات المقتولة ضمن حدود زعامته، مقاعد تمثل النمور، قرون جواميس، عاج الفيلة وهندسة فخمة. ومكان إقامة الزعيم هو تجسيد للقوة من خلال الأسوار والمنازل المتعددة. أما الآخرون فعليهم أن يقدموا له مخصصات عينية ونقدية، وعليهم بناء وصيانة منازله، وعلى كل جماعة أن تقدم له نسبة من مداخيلها.

ويرتكز جزء من تلك المؤسسات على القرابة: من خلال زوجاته العديدات اللواتي كن يناهزن المئة في زعامة متوسطة، واللواتي يتراوحن اليوم بين عشرة وخمسين زوجة، يكون الزعيم قريب كل المجموعات التي تتشكل منها الزعامة، وفي المقابل يزوج بناته من رجال ينتمون إلى تلك المجموعات. هكذا يكون هو بنفسه على رأس نسب مَلَكي مترامي الأبعاد. وجميع أسرى الحرب كانوا عبيداً له. شكلت تلك القوة الكبرى دافعاً لدى عشائر الصعاليك لكي تتجمع غالباً في تجمعات سياسية، من خلال صلات قربى وهمية أو أساطير عن أصل مشترك، ولكي تعيش معاً في أحياء سكنية مشتركة. وتلك العشائر والأحياء لها، هي أيضاً، تجمعات محاربين وصيادين وأطباء ونساء.

وترتكز تلك المؤسسات في الدرجة الثالثة على الدين. فالزعيم هو وريث المؤسس الأسطوري للزعامة، الذي ينتمي في الغالب إلى أصل أجنبي مرموق. وهو من يقدم القرابين والأضحيات إلى أسلافه للحصول على بركتهم التي تعم البشر والمحاصيل. ولكونه يفترض كاهن الأرض ومنزل المطر، فهو ينظم كل عام، في

نهاية الدورة الزراعية، احتفالات تعم كامل منطقته، ثم يؤمن حمايتها الطقوسية ضد القوى الشريرة التي قد تأتي من الخارج على شكل أعاصير أو أسراب الجـــــراد أو النحل التي تهاجم المزروعات والحيوانات والناس. وله أيضاً قرين يتجول في الأدغال على شكل فهد. وهو من يشرف على تبيُّن السحرة وتجريدهم من قواهم. فمـــن المسلَّم به عند شعبه أنه يملك قوة سرية يكمن فيها الخطر بالرغم من تدجينها.

هو من يقضي في النــــزاعات الخطيرة بين الأعيان ومع الغرباء، ولكن سلطته ليست مطلقـــة . فهناك مجالس استشارية من كبار الأعيان ـــ خاصـــة "مجلـــس التسعة" ـــ وموظفي البلاط وممثلي العائلات وأعيان العامة وروابط عديدة للخـــدم أو للأغنياء أو حتى للسيافين، كلها تشكل توازناً مع سلطته، ويمكن لها أن تمـــارس حق التنبيه، كما أن والدة الزعيم تمتلك هذا الحق لكونها تدير مجتمع النساء وتؤمـــن الوصاية في حال كان ابنها قاصراً.

أما أبناء الزعيم، فهم يعيشون في عزلة. ومن بينهم يختار "مجلس التسعة" سراً وريث الزعيم.

إن مجتمع الباميليكي مبني بصورة أساسية على التراتب وعـــــدم المســـاواة. فالأعيان يتميزون بألقاب وراثية. وهم، منذ ثلاثة قرون، يمارسون التجـــارة دون تجارة العبيد والسلع البخسة، ويكدسون النساء والأتباع والثروات المادية. وينتقـــل لقبهم إلى واحد من أبنائهم ـــ ليس البكر قطعاً ـــ يأخذ مكان أبيه ولقبه وثرواتـــه وزوجاته وجميع امتيازاته. أما الأخوة العازبون فيدفعون ثمن هذا النظام التراتبـــــي ويهاجرون، في أيامنا، بأعداد كبيرة.

استخدمت السلطات الاستعمارية هذه الأطر السياسية وأوكلـــــت اليـــها مهمات جديدة: جباية الضرائب وتأمين اليد العاملة والإحصـــــاء والتوجيـــهات الاقتصادية والاجتماعية ومهمات القضاء. نتج عن ذلك توسع شكلي لســـــلطات الزعماء، ولكن شرعيتهم أصبحت موضع شك لزوال صفة القدسية عنها ولعـــدم رضى الإخوة غير الحاكمين وتمردهم. ذلك ما ابتدأت معالمه بالظهور مع وصـــول أوائل المستعمرين في نهاية القرن التاسع عشر، وما اتخذ توجهاً ثوريـــاً تغييريـــاً في مرحلة الاستقلال.

ولكن الملفت في الأمر هو أن الأنظمة السياسية الممنهجة تجد أحياناً صعوبات تفوق الأنظمة النَسَبية في تشكل الديمقراطيات الحديثة، وذلك عائد لعمق الثورة التي تستدعيها هذه الأخيرة.

في الخطاب الثوري، كان من الشائع التنديد بسلطة أولئك الزعماء من خلال نعتها بـ "سلطة اقطاعية". ولكن ذلك لا يعني أكثر من استعارة عدائية وصحفية. فالاقطاعية بمعناها الدقيق هي نظام معقد تقدم فيه سلطة مركزية على منح منطقة معينة لأحد الأشخاص مقابل تعهد بالولاء وتبادل للخدمات. و لم يتحقق ذلك الشك بالكامل إلا في أوروبا خلال العصر الوسيط وفي اليابان.

أنظمة الدولة

ركز فورتيس وإيفانز - بريتشارد (عام 1940) على التناقض بين أنظمة غياب الدولة التي ينتج التوازن فيها عن تسويات بين مختلف "فروع" السلالة وبين أنظمة الدولة التي تربط التشكيلات السلالية والمحلية بالتمايز المجتمعي وبوسائل القسر التي تنحصر في السلطة. ولكننا نرى أن هذا التمييز شديد الهشاشة. فلقد كانت فئات السن تشكل في السابق نسيجاً سياسياً مستقلاً عن القرابة. ومن جهة أخرى، فلقد كان السعي إلى إرضاء الأتباع أو المواطنين هماً ملازماً للسلطة سواء في المَلَكية المطلقة أو في الدول الحديثة. هذا الهم يشكل خطاً مشتركاً في التفكير السياسي منذ أفلاطون إلى ماكيافيلي وهوبز وسبينوزا وروسو، الخ.

في **مجتمعات الدولة** تنحصر السلطة في رأس الهرم الاجتماعي، وتُمارَس على أراضي الدولة التي تمنح لنفسها ممارسة العنف الشرعي. تُكلَّف الادارة بهذه السلطة، وتتجاوز روابط القرابة، ولذلك فهي غالباً ما تستدعي كموظفين لديها أشخاصاً من خارج حدود القرابة: غرباء وعبيد وخصيان ورجال دين. هكذا يضحي دور التشكلات العائلية ضعيفاً جداً، وحتى معدوماً.

يمتلك الزعيم أو الملك قدرات غيبية تكرسه في الغالب كنوع من كاهن أكبر أو حتى من آلهة محلية فيعمل على تنظيم عائلته وبلاطه وموظفيه ليجعل منهم جميعاً عناصر للدولة. ويستطيع هؤلاء التشكل ضمن طبقة حاكمة كما كان الأمر في مَلَكيات الشرق المطلقة وفي امبراطورية الصين. أما المساحة المحكومة فهي شاسعة،

وهي غالباً ما تتشكل بالغزو لتؤلف فدراليات إثنية أو ممالك حقيقية أو امبراطوريات مترامية الأطراف. وعلى العكس مما يحدث في الأنظمة السابقة فإن العلاقات الوظيفية أو المؤسساتية تسيطر على العلاقات الشخصية، ويبنى تراتب الوضعيات الاجتماعية على الولادة والانتماء العرقي، وليس على السن والمهابة.

حتى قبل الكتابة، التي أوجدت لضبط جباية الضرائب وحساب أعداد وتكاليف الجندية، فلقد تشكلت في الحضارات الشفهية تنظيمات شديدة التنوع للدولة تشمل أحياناً إشرافاً على المناطق (في النظام شبه الاقطاعي الذي تتوزع فيه سلطة الدولة على عائلات شبه مستقلة) وأحياناً إشرافاً مركزياً (النظام الارستقراطي)؛ وتتشكل أحياناً بصورة متناغمة، وأحياناً أخرى من إثنيات متنافرة، ضمن تجمعات تضيق أحياناً وتتوسع أحياناً، وتكون تارة عابرة وطوراً ثابتة مستقرة.

رغم ذلك، وخلافاً لما كانت تراه النشوئية المجزوءة، فإن قيام الدولة يحفظ، وأحياناً يوسع دائرة العناصر العائلية والدينية للمجتمع. فعند شعب باموم في الكاميرون، ما زال الملك يعتبر "أب" البلد لكون الأمة تعتبر سلالة كبرى مشكلة من أقارب وأنسباء. والملك "مقدس" دائماً، أي أنه يعتبر كائناً متميزاً، وأن جسده لا يمكن أن يُفترض جسداً عادياً (أنظر بالانديه، **المنعطف**) وهناك شبكة من الموجبات والمحظورات تحيط به: فمثلاً، لا يجدر بأحد أن يراه وهو يأكل، وهو لا يغادر أرضه، ولا يجوز لأحد أن يتحدث إليه إلاّ عبر وسيط. كما أنه يستخدم لغة خاصة أو بائدة، مثلما هو معروف عن امبراطور اليابان. ومع كونه القائد الحربي، فهو يمثل أيضاً قوة وسلامة البلد، وعليه إثبات ذلك مثلاً من خلال إخصاب النساء إبان تنصيبه، ثم إثبات استمرارية قدرته في اختبارات سنوية، مثلما كان على فرعون مصر أن يدور حول عاصمته، جرياً على الأقدام، في احتفالات عيد السد. والملك هو مصدر خصوبة المملكة، فلقد كان امبرطور الصين هو من يفتح أول ثلم، كما أن على أغلب الزعماء الأفارقة أن يعرفوا كيف ينزلون المطر ويتحكمون بعناصر الطبيعة. ولقد كانت بعض المجتمعات (مثل النياكوزا) تقتل ملكها عند ظهور أي من علامات الضعف الجسدي لديه.

لقد بقيت التنظيمات السياسية الواسعة الأبعاد نادرة الوجود، مع أنه سبق لها أن انتشرت حول البحر المتوسط على غرار الامبرطورية المصرية، أو على أنقاض

الامبرطورية الرومانية فيما بعد (عندما حاول كل ملك أن يعيد إليها الحياة)، بينما تعرض التمركز إلى كوارث في الصين واليابان، في وقت كانت الممالك تنتشر في شبه القارة الهندية. أما في أميركا ما قبل الكولومبية، فلقد كانت اثنتان من الامبراطوريات ما تزالان صامدتين عند قدوم الغزاة الجدد: الأزتاك في المكسيك، والأنكا في البيرو. وفي إفريقيا فإن أشهر الأمثلة على الامبراطوريات هما امبراطورية غينيا التي تأسست في القرن الرابع شمالي دولة مالي الحالية، وامبراطوريات مالي وسنغهاي التي نشأت في وادي النيجر خلال العصر الوسيط. وفي القرن التاسع عشر تأسست وامتدت على قرن كامل امبراطورية لدى شعب البول (Peul) على يد الاسلامي المتشدد عثمان دان فوديو، وشملت جنوب النيجر الحالية وشمال نيجيريا والكاميرون لتصل حتى التشاد. وفي أواخر القرن ذاته اصطدام المستعمرون الغربيون بثلاث امبراطوريات مؤقتة كانت قد نشأت بفعل الغزو: امبراطورية الحاج عمر المرابطية التي أخضعت النيجر الوسطى، وامبراطوريتي تاجري العبيد، ساموري في النيجر العليا ورباح في المنطقة التشادية.

أما أهم الامبراطوريات التي عرفت على امتداد التاريخ فهي، حسب تسلسل ديمومتها: مصر، ثلاثون قرناً؛ الصين، اثنا وعشرون قرناً؛ اليابان (أقرب إلينا ولكنها ما تزال قائمة)؛ الامبرطورية الرومانية الشرقية، خمسة عشر قرناً؛ الأنكا والامبرطورية الرومانية الجرمانية المقدسة، عشرة قرون؛ الامبراطورية الرومانية الغربية؛ خمسة قرون (تلي خمسة قرون من الفتوحات الجمهورية)؛ الامبراطورية العثمانية، خمسة قرون؛ روسيا (منذ إيفان الرهيب) أربعة قرون؛ امبراطورية النمسا (التي تلت الامبراطورية المقدسة) أكثر من قرن بقليل؛ امبراطورية 1870 الألمانية، ثمانية وأربعون عاماً؛ امبراطورية نابوليون أحد عشر عاماً (إضافة الى ثمانية أعوام من الغزوات الجمهورية) تمددت بثمانية عشر عاماً من "الامبراطورية الثانية"؛ وامبراطورية هتلر، أحد عشر عاماً.

وعلى عكس تلك الامبراطوريات المستندة في الغالب إلى التجارة أو إلى منظور عالمي، فإن هناك امبراطوريات تنشأ من تمتين أو توسع سلطة الزعامات، مع الاحتفاظ بصبغتها الدينية الخاصة وبنمطها الاجتماعي التقليدي. ولقد كان بعضها راسخاً وعاش طويلاً، مثل ممالك الهند وجنوب شرق آسيا. وفي افريقيا الغربية تبدو

مملكة الباموم وكأنها توسيع لزعامة التيكر - باميليكي؛ أما التنظيم الثنائي الذي يوزع السلطات بين زعيم الأرض (الممثل لأوائل من وضعوا يدهم عليها) وزعيم سياسي فاتح، فإنه متمثل في مملكة يوروبا حيث يبعث الثاني بالسيف الذي يكرسه إلى الأول الذي يوافق عليه. وهناك ملكان في بورتو نوفو (Porto-Novo) عاصمة الداهومي: ملك النهار وملك الليل، كما أنه كان هناك ملكان في اسبارطة: ولا يمكن أن تفهم هذه الثنائية أو أن تترسخ إلا من خلال تقديسها. ولكن كان هنالك أيضاً ممالك فعلية في إفريقيا، مثل داهومي وأشانتي وموسي.

تشكل شعب موسّي ابتداء من القرن الثالث عشر حول مملكتين أساسيتين، ياتينغا في الشمال وأوغادوغو في الجنوب على يد "مورهونابا" (ملك العالم). وبعد أن ظهرت الداهومي إلى الوجود في القرن السادس عشر، فإن اتحاد أشانتي أبصر النور في القرن الثامن عشر.

إن بعضاً من هذه الممالك التي تمزج بصورة خرقاء الاستبداد مع الديمقراطية، كما هي الحال في الداهومي، غالباً ما عرفت تعقيدات إدارية ملفتة مع أنها اكتسبت في الماضي شهرة عالمية واسعة. وسنقوم الآن بدراسة أكثر تفحصاً لنموذج إفريقي آخر.

مثال مملكة رواندا

لنستعرض باختصار حالة رواندا، ذلك البلد الواقع في منطقة بحيرات إفريقيا الشرقية. يتشكل شعبه من ثلاث مجموعات: شعب توا (Twa) 5% من السكان صيادون وقطافون في أسفل درجات السلم الاجتماعي، وهم السكان الأكثر قدماً؛ الهوتو (85%) مزارعون بانتو قدموا من الجنوب الشرقي؛ التوتسي (10%) القادمون على دفعات متوالية ومسالمة خلال القرن السادس عشر. ويتميز البلد بكثافة سكانية شديدة الارتفاع (98 نسمة في الكيلومتر المربع عام 1960) وبأعداد كبيرة من المواشي (مليون رأس مقابل مليوني نسمة). والماشية هي أداة العلاقات الاجتماعية، حيث أن قيمة العقود تحدد برؤوس المواشي.

كل شيء يقوم على الزراعة وتربية الماشية. والوالي هو المالك الوحيد لمجمل الأراضي والمواشي. وهو الذي يوزع الأرض على الهوتو. وقد يحصل أن يصادر قطعاناً للأرستقراطيين. وهكذا يكون الاقتصاد محكوماً بالتراتبية الاجتماعية

الأساسية وبالسلطة السياسية، إذ يجبي الحكام ضرائب على المحاصيل الزراعية للهوتو ونسبة من مردود العمل (على كل عائلة أن تدفع ثلث مردود عمل رجل منها). وترسل الضريبة إلى بيت الوالي بعد أن يكون الحكام قد اقتطعوا جزءاً منها. وقد كان التنظيم العسكري هو الذي يشرف على كل ذلك، لكون كل شخص كان منتسباً في الماضي إلى أحد الجيوش.

تتمتع الدولة إذن ــ والتي يمثل الوالي رمزها ــ بحق شامل في **الأرض والماشية والعمل**، أي بعوامل الانتاج الثلاثة. والمستفيد الأول من هذا النظام هم أرستقراطية التوتسي المرتبطون مباشرة بالسلطة. ولكن هذه الطبقة حرصت على عدم إضعاف الهوتو لعدم دفعهم إلى مغادرة رواندا. وإذا لم يحصل، حتى الماضي القريب، أن ثار المحكومون أو تمردوا، فذلك عائد لكون البعض منهم كانوا يمتلكون ماشية، ولكون أمنهم كان مستتباً من خلال حماية الجيش وعلاقات البيع والشراء والعلاقات الشخصية بين مالكي القطعان وحراسها.

من جهة أخرى، كانت أسطورة خلق الانسان، المعروفة من الجميع، تبرر تقسيم المجتمع إلى طبقات وتساهم بقوة في إقناع العناصر المحكومة في المجتمع بوضعها الدوني لكون التراتبية المجتمعية تبدو فيها مفروضة منذ وجود البشرية، ومؤسسة بالتالي على الطبيعة وليس على التاريخ. وهكذا فإن وحدة المجتمع ممسوكة بشكل حازم، من خلال شخص الحاكم ("الموامي") أولاً، ثم من خلال عوامل اجتماعية عديدة مثل نظام السلالات الذي يصور التوتسي الحاكمين والهوتو منتمين إلى نفس الجدود الأسطوريين (لكون التوتسي قد تسربوا إلى نظام النسل القديم عند الهوتو)، ومثل علاقات ذات **صبغة سياسية** تفتح من **حيث المبدأ** أمام الهوتو إمكانية حكم بعض المقاطعات (مثل حكم بعض تجمعات التلال التي تشمل بدورها بعض المناطق القريبة أو عدداً من التجمعات العائلية)؛ ومثل العلاقات بين **البائع والمشتري**، أي بين المزارعين والرعاة، المشابهة لنوع من العقد الاقطاعي: كان المزارع يستحوذ على حماية رب عمله أمام السلطة الادارية والعسكرية لقاء مخصصات معينة. وأخيراً، فإن **الخدمة العسكرية** التي كانت تلزم شبان التوتسي بالخدمة في بلاط الوالي كانت تمثل عنصراً هاماً في توحيد وتربية الطبقة المسيطرة.

تلك كانت العناصر الأساسية لذلك التنظيم الذي هو في الواقع أكثر تعقيداً مما ينم عنه هذا العرض السريع. ولكن هذا التنظيم يبقى مفتقداً إلى الانسجام رغم دور الدولة الموحِّد. فالدينامية التقنية أو التجارية غير مؤمَّنة، والمردود الاقتصادي للماشية التي لا يذبح منها الا القليل يبقى ضعيفاً، لكون قيمته رمزية ولكون البقر يعتبر حيوان رفقة لدى الكثيرين من مربي المواشي التقليديين. كما أن هذا المجتمع يفتقد إلى عنصر الدمج الثقافي والاسطوري القادر على تعويض ضعف الدولة (لقد لعبت الكنيسة هذا الدور في أوروبا الاقطاعية)، وليس هناك من دمج حقيقي لمختلف العناصر المكونة للمجتمع، ولا من مبادلات مع الأمم الأخرى. ومع ذلك فلقد بقي هذا التنظيم السياسي، خلال عقود عديدة، عامل استقرار قوي كما يتبين من الكثافة العالية للسكان.

ولكن التطور السياسي المستجد كشف عن هشاشة ذلك النظام عند قيام الجمهورية: لقد كان اختلال صارخ في التوازن. ولقد لجأت الطبقة المحكومة إلى الثورة الاجتماعية قبل الثورة الوطنية، مستندة في البداية إلى الادارة البلجيكية، ومعلنة بعد ذلك حرباً ضروساً على استعمار التوتسي.

لقد تجنبنا استخدام مصطلحي **الطائفة** (Caste) أو **الطبقة** الاجتماعية عند الحديث عن مجتمع رواندا، مع أن هذين المصطلحين يستخدمان في الغالب بصورة تقريبية.

لقد سبق أن قلنا إن **الطائفة** هي مجموعة وراثية داخلية الزواج تمارس اهتمامات معينة ضمن تنظيم تراتبي محدد من خلال معتقدات دينية: ونموذجها الأوضح موجود في الهند. أما في رواندا، فالتوتسي هم داخليو الزواج، ولكن أعداداً من الهوتو توصلت إلى أن تتبوأ بعض مناصبهم الادارية، وذلك لكون التراتبية تفترض أمراً طبيعياً وليس مقدساً.

أما **الطبقة الاجتماعية** فهي مفهوم يفترض وجود مجموعة من البشر يجمعها شعور مشترك بالانتماء، مع تعارض أو توتر تجاه فئة أخرى تعتبر طبقة معادية. ولا نجد في مجتمع رواندا ذلك التعارض الأساسي ولا ذلك التنافس على السلطة. ولا يجد التفريع المجتمعي جذوره في تباين الأوضاع الاقتصادية، وإنما في التفاوت الاثني الواضح،

فالهوتو هم الذين يشرفون على الأراضي، بينما تتداخل العلاقات الانسانية والأوضاع الخاصة للتراتب. وهكذا سارعت التحولات الحديثة في كسر العلاقات المباشرة بين أرباب العمل وزبائنهم: تنبهت الطبقة المحكومة إلى خضوعها وإلى تضامنها على مستوى المجتمع بأكمله من خلال الانتخابات الوطنية. وفقط من خلال هذا **الوعي** باختلال التوازن داخل مؤسسات التساوي ينبثق أمر شبيه بظاهرة **الطبقة**.

على الدول الحديثة التأسيس أن تحرص على مراعاة مساواة حقيقية في مجتمعاتها، وإلا فإنها ستشهد بروز تناقضات مدمرة. وبعد الحصول على الاستقلال فإن النضال الوطني يخلي الساحة بشكل عام إلى عداوة بين من استلموا السلطة والآخرين، الذين يتجهون إلى المطالبة بـ "الطعام". واللعبة القبلية قد تكون هنا ذات مفاعيل تدميرية رهيبة.

الصفات المشتركة للتنظيمات السياسية التقليدية

رغم اختلافاتها الكثيرة، تمتلك المجتمعات التقليدية عدداً كبيراً من الملامح السياسية المشتركة المشابهة لتلك التي يمكننا ملاحظتها على صعيد الحياة السياسية والعائلية والاقتصادية.

تلك الملامح هي **التمايز السياسي**: كل مجموعة تشكل وحدة عضوية كاملة ومقفلة تدعي بأنها تمثل لوحدها الانسانية بأكملها؛ **الشمولية** التي تجعل الأشخاص تابعين للجماعة وتحول دون التباين الصارخ بين الدوائر والأدوار الاجتماعية: إن النظام المجتمعي شبيه بالنظام العالمي (يمكن لحشرة مثلاً أن تتسبب بالجفاف)؛ والمسؤولية السياسية هي دينية وكونية في الوقت ذاته، فملكة الباتيكي موجهة بالحفاظ على الجرة المقدسة التي ترمز إلى النظام، وفي أماكن أخرى يعتبر الملك كاهناً أو إلهاً، ونذكر في النهاية **أهمية التراث** (إدانة المبادرة الفردية، والعناية بالشيوخ) **والحرص على التوازن** من خلال المؤسسات (مثل المؤسسة الملكية) الهادفة إلى محاصرة واستيعاب الخلافات المبطنة.

إن الضرورات العائلية والدينية هي التي تسمح على الأرجح بتبين واضح للرابط العضوي في مجتمعات دون دولة أو في النظم الملكية القديمة على السواء. وفي الأولى كما في الثانية تكون طبيعة السلطة أبوية؛ ولكن يجدر ألا ننسى أن الأب هو، في كل

مكان تقريباً، مرهوب أكثر مما هو محبوب، وأن العبد، كما هو في اللغة اللاتينية يدعى "إبناً".

الملك هو في الغالب تجسيد لمؤسس السلالة الحاكمة، ولكنه لا يكون كذلك بشكل فوري، بل يتحول إليه. وتتم رسامته من خلال مسيرة طويلة تشرعنه وتكرسه من خلال استعادة رمزية لقصة المؤسس وسيطرته على البلد، أو تنسب إليه كرامات دينية أو قدرات عملية، مثل الدورة التي يتوجب على الأوبا عند شعوب يوروبا أن يجريها لدى أقرانه من الملوك الآخرين. ويبرهن جورج بالانديه (عام 1985)، من خلال دراسه لتكريس ملوك فرنسا، كيف أن الملك يعتبر خارقاً لكونه يجسد البلد بشكل عضوي، ولكونه مرتبطاً بالأمور اللامألوفة والإلهية والشيطانية، وهو بذلك يضحي شبيهاً بالمجرم الذي يمثل القضاء عليه نوعاً من التكريس؛ وقد يكون الملك كبش فداء وحارساً في نفس الوقت بحسب ما يراه جيرار (1972). وفي مطلق الأحوال يرمز عضوه الجنسي إلى الخلق وتأسيس الوجود والنظام، كما أن الحكايات الشعبية تجعله يحيا إلى الأبد، وهذا ما يربط السياسة بالكذب، أو بالأسطورة على الأقل. هكذا يصبح دور الشعائر والطقوس الدينية للدولة أساسياً في صون وحدة الأمة.

ولا يجدر بهذا الجسد أن يضعف. فكما يحدث عند شعب شيلوك في السودان، يُقتل الملك عندما تبدو عليه أولى ردات الضعف الجسدي، بناء على منطق قامت بشرحه دراسات مولر (1980) وأدلر (1982): الحكم مرحلة تحسم أمرها التصفية الجسدية. وليست هذه التضحية سوى احتمال قد يحدث بأشكال متعددة. وهكذا فإن ملك شعب يوروبا في كيتو (التي هي جمهورية بنين الحالية)، والذي ينعم بأسمى مظاهر التبجيل، ممنوع من رؤية العبد الذي يحرس السوق في الليل. وإذا حدث أن التقى بهذا الشخص في طريقه، وجب عليه العودة فوراً إلى منزله وشنق نفسه. ويروى في كيتو أن ذلك حدث بالفعل قبل الحرب العالمية الأولى بوقت قصير.

على وجه العموم، تشكل العلاقات بين العائلات نسيجاً من التعاون (تبادل العون والمشاركة في العمل) والخصومة (المنافسة والعداوة الصريحة)؛ والعلاقة بين الفرد والجماعة تراوح بين السلطة والأخوة (مع انفراج بين فئات السن)، وبين النزوع نحو الجماعية أو الفردية. وبين الحكام والمحكومين تقوم أيضاً منظومة شديدة التعقيد من العلاقات: السلطة واحترام الانسان من جهة، والخضوع والرقابة

من جهة أخرى، مع عطاءات وهدايا متبادلة. فهنا مجتمع ذو منحى ديمقراطي ولكنه يميز ما بين السادة والأقنان؛ وهناك آخر يخشى الحداذين ويكرههم ولكنه يستدعيهم ليقوموا بدفن عدد من الأموات، أو لفض النزاعات، أو لحل إشكالات ديبلوماسية دقيقة. وهذه التناقضات تعطي، عندما تكون تحت السيطرة، الدينامية للأنظمة السياسية التقليدية. ولكن واحداً من أوجه هشاشتها يصدر، كما رأينا، عن كونها شديدة الارتباط بالدين والمعتقدات؛ وهكذا تتفجر بسرعة عندما تتغير الأيديولوجيا.

وفي مطلق الأحوال فإن فكرة سلطة مدنية علمانية بالمعنى العميق للكلمة تمثل في الغالب انتهاكاً للمقدسات ومدعاة للثورة. وعندما تفرض سلطة جديدة نفسها بالقوة وتعلن أنها ضد الدين فلا يمكنها أبداً الاستمرار، مثلما يتبين من تاريخ الثورة الفرنسية الأولى والحرب الأهلية الإسبانية وروسيا اليوم وتركيا الغد في أغلب الظن. والمؤسسات السياسية الفاعلة (وهذا رأي يقوم على الواقع وليس على التقييم) هي التي تعرف كيف تتناغم مع المعتقدات الدينية المعلنة أو المضمرة وكيف تستند إليها. هكذا حصل في إيران مع آية الله الخميني المرتكز إلى مفهوم اسلامي مثالي، أو في اليابان مع عصر ميجي حيث تم تحديث البلاد من خلال التأكيد على قدسية الامبراطور. والنظام البريطاني الحالي يجد جذوره في القرن السابع عشر من خلال توق غير المتقيدين بالأعراف الانغليكانية إلى الحرية والشعور المعادي للبابوية لدى الشعب. كما أن توكفيل قد برهن بأن المسيحية المتزمتة للآباء المؤسسين غذت، ولما تزل، نظام الولايات المتحدة الأميركية السياسي.

للتراث إذن قوة كبرى. ولكن أحد مظاهر ضعفه يكمن في التفتيت الذي تسبب به، وفي النزاعات والخصوصيات التي يحافظ عليها. وواقع الأمر أن افريقيا السوداء هي في البداية مجموعة من القبائل وأن أوقيانيا عالم من الجزر (تتجاذبها هي الأخرى خلافات إثنية) يفسِّر المصاعب التي تحول دون إنشاء مؤسسات دول حديثة. إن التنوع قد يكون مصدر غنى ومناسبة للحوار والمنافسة المثمرة بين المواطنين في الأمة الواحدة. ولكن حين تكون تلك الدول مصطنعة بشكل صارخ — وجميعها كذلك — وتكون لها حدود شديدة الاعتباطية، فإن التفتت يغلب على مفهوم الوحدة ويعيق التطور الاقتصادي الذي يحتاج إلى مجموعات سياسية واسعة.

تبدو هذه الصعوبات تحت السيطرة أحياناً (في ماليزيا؟)، ولكنها تبقى شديدة الوضوح في أغلب الحالات. ذاك هو الوضع في الاتحاد النيجيري حيث تتقابل ثلاث مجموعات كبرى: اليوروبا والإيبو في الجنوب وسلطنات قبائل البول في الشمال. ولم تتوصل تلك المجموعات إلى الاتفاق على موقف من السيطرة البريطانية. والاتحاد السوفييتي السابق وأوروبا الوسطى والبلقان تشهد أيضاً صعوبات من النوع ذاته.

يوحي تنوع المؤسسات التقليدية بتطور في الأنظمة السياسية والادارية في العالم الثالث باتجاه زيادة في التوافق مع الحاجات والأوضاع. ولكن مجرد استعراض لنماذج تلك الأنظمة يبين مدى الضعف الذي يطبع تلك الدينامية.

منذ خمسينيات القرن العشرين، أشار جورج بالاندييه في فرنسا وماكس غلوكمان وادموند ليتش واسحق شابيرا وإليزابيت كولسون وفيكتور تورنر في بريطانيا والولايات المتحدة إلى ضرورة التغيير، متميزين بذلك عن التراث البنيوي - الوظيفي الذي أسس له دوركهايم، والذي كان يدرس التنظيمات السياسية والاجتماعية بشكل متزامن، أي في لحظة معينة وليس من منظور المستقبل. وليست اضطرابات ما بعد الحرب وحروب التحرير غريبة عن هذا التبدل في الرؤيا الذي سوف يستوقفنا الآن.

حركية النزاعات

في دراسته عن شعب النوير المنشورة عام 1940، وصف ايفانز - بريتشارد، كما ذكرنا، كيفية تحالف فروع السلالات فيما بينها ضد مجموعات مماثلة لهم. وكما في المجتمعات الرعوية الأخرى، كان النوير (مثل الدينكا) يقومون بغزوات على المواشي لكي يتمكن أحد الشباب من تكوين قطيع له، أو عائلة من إعادة تكوين قطيع على أثر عدوى أو جفاف أو غزو أو أي سبب آخر للخسارة. وكان النوير يعتبرون أن تلك النزاعات هي من بديهيات الوجود الطبيعي، وذلك ما سبب إعادة نظر بمقولة أن النزاعات هي انعكاس لوضع اجتماعي سيء، أي ظاهرة مرضية. وقبل ذلك كان دوركهايم قد لاحظ بأن نسبة الانتحار كانت تهبط في أوروبا خلال الحروب: ونحن نعلم أن النزاعات الخارجية تلعب دوراً اندماجياً لدى كل من الأفرقاء المتخاصمين وتقوي لديهم اللحمة الداخلية. ولكن دوركهايم

وأتباعه اعتبروا أن ازدياد نسبة الخلافات **الداخلية** هو علامة على الفوضى وعامل تفككك.

وعلى ضوء حالات عديدة شبيهة بحالة النوير، لوحظ أن النزاعات كانت عامل اندماج يهيء لمتغيرات اجتماعية، إذ أنها تنسف قواعد التنظيمات. فالتنافس والخصومات وألعاب المصارعة و"البوتلاتش" هي، حسب مصطلحات دوركهايم، مظاهر "طبيعية" وليست "مرضية" في الحياة الاجتماعية. وتؤكد ذلك دراسات عديدة لماكس غلوكمان (M.Gluckman)، الذي هو عالم أنتروبولوجيا من أصل جنوب افريقي قام بالتدريس لفترة طويلة في جامعة مانشستر.

وأسباب النزاعات كثيرة، مع أن تحليلها أقل أهمية من دراسة تطورها وكيفية حلّها. نذكر بعض هذه الأسباب:

هناك، في المقام الأول، الحقوق المكتسبة على النساء وذريتهن، لكون الغنى التقليدي يقوم أساساً على الأشخاص أكثر من الأشياء. وهكذا فإن انتقال ملكية المرأة وقدرتها التناسلية يرتبطان بعوامل ومخاطر عديدة: العقم والمرض والوفاة وسوء التفاهم والطلاق، التي تشكل مصادر خلاف بين الأنسباء.

وفي المقام الثاني هناك الإهانات، أي التعرض الحقيقي أو المفترض لكرامة النساء والبنات، كل ما يخدش الشرف أو يريق ماء الوجه يستدعي الاعتذار والتكفير في أحسن الحالات، أو ثأراً دموياً في أسوئها قد تنتج عنه سلسلة من **معارك الثأر**.

وهناك سبب ثالث للنزاعات الاجتماعية الداخلية أو الخارجية يتمثل في الحقوق على الموارد الحياتية مثل حقول الصيد والمراعي والأراضي الصالحة للزراعة والمياه وبعض المزروعات: الأشجار المثمرة والحطب والنباتات الطبية وأسباب أخرى للاختلاف.

ولم يتوقف م. غلوكمان وأ.شابيرا وأتباعهم عند الأسباب قدر توقفهم عند التعبير عن الخلافات. ولقد لاحظوا أن هذا التعبير مقنن لكونه يعتبر أمراً عادياً. والنزاعات التي لا تخضع لأي معيار هي الوحيدة التي يمكن اعتبارها أمراً غير عادي. لقد أصبح من "الطبيعي" تحت حكم ريشيليو في فرنسا ان يتبارز اثنان حتى

الموت أمام أعين الشهود (ولقد تبارز الأديب اللامع بوشكين ونابغة الرياضيات إيفاريست غالوا في القرن التاسع عشر، وكانت نتيجة المبارزة أن قتل الاثنان معاً). وعلى كامل محيط البحر المتوسط، كان و لم يزل "طبيعياً" أن يغسل بالدم عار الفتاة إذا ما زنت أو أغويت. وفي إفريقيا وأوروبا وبعض مناطق آسيا وأوقيانيا، يمكن أن يتمثل فض النزاعات من خلال اللجوء إلى القوى الغيبية كالسحر والشعوذة والتعاويذ والتهام الخصم عن بعد. ولقد لعب السحر دوراً كبيراً في الحياة العامة للأوروبيين ما بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر؛ و لم يزل مستمراً بصورة مستترة حتى أيامنا هذه، ليس فقط في الأرياف، وإنما في المدن أيضاً، كما برهنت جان فافريه - سعادة.

وتحدد هذه النزاعات خطوط التكسر والتوتر الداخلية للمجتمعات؛ والأماكن التي تتحرك فيها ثم تترسخ الطبقات الخارجية هي تلك التي تظهر فيها المقاومة وتحدث التغيرات. ولكن، كما تبرهن ذلك أيضاً جان فافريه- سعادة فإن الدراسة الحركية للنزاعات تبلغ مراميها بقدر ما تحدد أبعادها وبمقدار ربطها بالعلاقات الاجتماعية دون الاهتمام برمزيتها. ذلك أن لرمزية النزاعات منطقها الخاص الذي هو مستقل نسبياً عن المصالح العملية والعلاقات الاجتماعية. وبتعابير أخرى، ليس لبعض النزاعات (كما في السحر) من سبب سوى الطريقة التي ينظر فيها المتخاصمون إلى علاقاتهم المجتمعية، وهذا الادراك عائد إلى طريقتهم في التفكير. ومع أن نزاعات كهذه تستنفر المصالح الشخصية ودرجة حسن أو سوء طالع كلٍ من المتخاصمين، ولكنها قد تتوسع لتشمل مجتمعات بكاملها، وهذا ما يجدر أن يتنبه إليه عالم السياسة لكي يتجنب قراءة سطحية ورؤية حتمية للنزاعات.

ويحصل فض النزاعات بصورة متوافقة مع معايير (قوانين) وأنظمة التفكير التي سبقت الاشارة اليها. ونماذج ذلك شديدة التنوع لدرجة أنها تشكل حيزاً هاماً من الأنتروبولوجيا القضائية (أنظر فيردييه 1980 -1984 ورولان 1988). ولنسجل، مع خطر التبسيط، الدور الذي يلعبه الاختصاصيون، سحرة وعرافين ومعوّذين ورقائين، الذين يلجؤون إلى التشخيص، وإلى تحديد الفريق المعادي، وإلى وصف العلاج: تعويذة أم طقس أم تعويض. وفي بعض النماذج يحصل تدخل

الجماعة بكاملها التي تستدرجها الضحية من خلال حادثة ما (مثل الاعتداء على فريق ثالث بريء) يتدخل على أثرها اجتماع أو مجلس حكماء أو سلطة سياسية لاقتراح المخارج: معاقبة المذنبين أو التعويض أو إبعاد شخص أو نقل ملكية كبدل "مصالحة" حول الاهانة اللاحقة. ومن الممكن أن تلجأ الجماعة التي تستدرج بفعل منطق التجزئة إلى استدعاء قوى غيبية (كالتحكيم الإلهي) أو استعلائية (كاستشارة الأموات أو الأرواح أو الآلهة) لاحقاق الحق. وهذا ما يبين سيطرة العامل الديني. وحينما تتشكل دولة فإن السلطة فيها تضع لنفسها منظومة قضائية وتستحوذ على حق ممارسة العنف الشرعي، أي على الأمرين اللذين يتمتع بهما الأفراد في المجتمعات المقطوعة الرؤوس.

الحرب

يمكن للتراعات أن تأخذ شكل مشاجرات أو حروب أو مجابهات مسلحة. وجميع هذه المظاهر ليست مجرد تفجر فوضوي للعنف، بل هي مقوننة مثل باقي الظواهر الاجتماعية. ويجب التمييز هنا بين التراعات المجتمعية الداخلية والخارجية. فالأولى منظمة في أهدافها ووسائلها، بينما تستعمل في الأخرى جميع الوسائل الممكنة. شعب الباميليكي مثلاً يستثني في الحرب ضد الغرباء المشاجرات بين الأقارب والأصدقاء والحلفاء السياسيين. والمشاجرات كانت تستخدم العصي الخشبية، وكان المتشاجرون يحمون رؤوسهم بأغطية سميكة من الأنسجة النباتية؛ كما أن القتل قد منع خلال التحضير لمعركة بوفين (راجع Dub). أما الحرب فكانت تستخدم جميع الوسائل والأدوات المتاحة: الأسلحة النارية وبنادق التدريب والطبابة المعادية (التي يخشاها المتحاربون أكثر من الأسلحة النارية) حيث يهدف أخصائيوها إلى بتر الرؤوس وأسر الأعداء أو إحراق منازلهم.

ولكن هذا التمييز بين التراعات الداخلية المؤطرة ضمن قواعد والحروب الخارجية التي يباح فيها كل شيء يبدو صعب التصديق، مثل كثير من النظريات التي تبدو أكثر جمالاً من أن تنطبق على الواقع. إذا يبرهن لنا التاريخ أن الحروب الداخلية قد تكون شرسة وبالغة العنف، بدءاً بالحروب الأهلية الأوروبية في مقاطعة فاندي (Vendée) الفرنسية أو في إسبانيا حيث طغت الخلافات العقائدية والرمزية على كل شيء آخر. وفي العصور القديمة يتمثل التفوق الأخلاقي الذي ما زالت

تدعيه "الفضيلة الرومانية" باحترام قوانين الحرب مع غرباء يجهلونها أو يلقونها تحت أقدامهم، مثل البونيين. كما أن التهديد المقدوني لم يكن ذات يوم "عامل اندملج" عند اليونانيين القدماء الذين استمروا في التقاتل بدل أن يعودوا إلى تشكيل تلك الجبهة الموحدة التي نشأت ضد الفرس قبل ذلك بمائة وثلاثين عاماً.

وهناك نموذجان من التراعات المسلحة. فقد تحدث بفعل بلوغ أزمة ما مرحلتها القصوى، مما يقتضي حلاً لها: معارك بواتييه (732) وأزينكور (1415) وديان بيان فو (1954) أعادت تنظيم العلاقات السياسية الفرنسية - العربية والفرنسية - البريطانية والفرنسية مع الهند الصينية. أما النموذج الثاني من التراعات فهو متمثل في أحداث متعاقبة تكون مهمتها إعادة تشكيل رمزية للجسد الاجتماعي وللكون: اصطياد الرؤوس عند هنود الجيفاروس، الحروب الطقوسية عند شعب بابوا في غينيا الجديدة، أو حروب المارنغ التي سنتطرق إليها في الفصل الثاني عشر.

وعلى اعتبارها سبباً للتحول الاجتماعي والسياسي، فإن التراعات المسلحة تتموضع في مجمل الأحوال داخل قلب التاريخ؛ ولا يفيد التوسع في هذا الموضوع. ولكنها هي الأخرى نتاج للمنظومات الرمزية ولتكرار التوتر الاجتماعي، دون أن تكون غاية بحد ذاتها، على عكس ما تقول به طروحات المؤرخ الألماني أوبنهايمر عام 1907 من أن الحروب والفتوحات هي التي تؤسس للدولة. ذلك أنه توجد أسباب داخلية وأخرى خارجية للتغيرات الاجتماعية. ولا نستطيع تعداد تلك الأسباب جميعاً. لكن هناك ميداناً خاصاً قد يصلح كمثل عنها، هو ميدان حركية السكان.

حركية السكان

هدفنا أن نبين هنا وجود ترابط بين بعض الديناميات الديمغرافية وعدد من نماذج التنظيم أو التبدل السياسي، دون أن نتعمق في تحديد الاتجاه الذي تقوم عليه السببية بين هذين المتغيرين.

يقابل **عصبةَ** الصيادين - القطافين الرُحل ضعف في الكثافة السكانية (ما بين كيلومترين إلى خمسة للشخص). ولقد رأى علماء الاثنولوجيا في ذلك أواليات

للتنظيم الديمغرافي. وتعود بعض من هذه الأواليات إلى نمط حياة البداوة وإلى فترة إرضاع الطفل التي تصل أحياناً إلى أربع سنوات، والتي تضعف خصوبة المرأة. ولكن يوجد هناك أيضاً وسائل إرادية: جرعات منع الحمل أو الاجهاض، التعفف الجنسي، قتل الأولاد. والصيادون - القطافون هم على استعداد للاقامة في مكان واحد بقصد استثمار موارد غزيرة وموسمية، مثل سمك السلمون وحيوان الرنة، وتخزين لحومها لاستهلاكها بقية السنة، كما يفعل هنود الشاطئ الشمالي - الغربي للولايات المتحدة. في هذه الحالات تختفي أواليات الرقابة الديمغرافية ويصل تعداد سكان بعض القرى إلى المئات، وحتى الآلاف. وقتها تبدأ عمليات التراتب بين السكان، كالذي يحصل في بعض القرى خلال **البوتلاتش**، أي التبادل التنافسي. يبدأ التمايز بالظهور وتأخذ السلطة بالتمركز في أعلى الهرم الاجتماعي.

إذا كانت البشرية قد بلغت في آخر العصر الميزوليتي (العصر الحجري الأوسط) بضع مئات الألوف من البشر، وقد جاوزت الآن المليارات الستة، فذلك لا يعني أبداً أن تطورها كان منظماً في الماضي. لقد كان هناك تقدم وتأخر، فقبل ما يسمى بالتحول الديمغرافي (إنخفاض عدد أبناء المرأة الواحدة، وانخفاض نسبة الوفيات وارتفاع نسبة الأمل بالحياة) كانت الشعوب الزراعية تعيش حسب النظام الذي تحدث عنه مالتوس: لم تكن خصوبة النساء تحدد بشكل اصطناعي، ولكن عدد سكان منطقة ما كان محدداً بسقف حاجات النظام الزراعي والوفيات والحروب. وبما أن السكان هم مادة التنظيمات السياسية فإن حركيتهم مرتبطة إذن بتاريخ الأنظمة الزراعية وبنسبة تفشي الأمراض (التي تختلف كثيراً من عصر لآخر) وبالعداوات والحروب. وتلعب السببية هنا دوراً ذا اتجاهين. لقد تشكلت مجتمعات الزعامات والدول، منذ العصر النيوليتي، على أسس الاقتصاد الزراعي والحضرنة وارتفاع نسبة السكان المجتمعين.

خلص بعض الدارسين من ذلك إلى أن تمركز سلطات الدولة كان مرتبطاً في بعض الأحيان بالانتاج الرمزي أو العملي للاقتصاد الزراعي. وهكذا فإن السلطة قد تكون استتبت من خلال ضمانتها لطوفان النيل المخصب كل سنة من خلال طقوسها الشمسية. وفي الواقع فإن الفرعون كان موجوداً على قمة اقتصاد يقوم على تخزين الحبوب وتوزيعها، وإن هذا الاقتصاد كان مرتكزاً على إنتاج الحبوب.

ونجد هنا تحليلاً شبيهاً بنظرية ويتفوغل عن "امبراطوريات الشرق". اقتصاد أرزّ مبني على غمر التربة بالماء يفترض وجود سلطة مركزية قوية قادرة على تخزين وتوزيع المياه من خلال إقامة السدود والجسور والحواجز والقنوات. قد تكون تحليلات كهذه عرضة للنقد، ولكننا قد نستنتج منها، على الأقل، خلاصة أن التحول السياسي لا يخضع لاعتبار وحيد ونهائي. إن حركيته مرتبطة بحركية العوالم الرمزية وبتاريخ التقنيات (عسكرية أو زراعية أو مائية) وبالعوامل السكانية.

الأنظمة المناطقية

افترضت الاثنو - انتروبولوجيا لفترة طويلة أن كل إثنية، كل طائفة محلية، كانت تشكل "وحدة مغلقة" خارج الاطار الجيوسياسي، كما في تلك الرسوم الصينية حيث نرى حيواناً أو غصن شجرة أو زهرة، فوق لون أساسي فاتح، دون أي إشارة للاطار أو المحيط. عام 1954، وبالتناقض مع ذلك التقليد، نشر أنتروبولوجي إنكليزي، إدموند ليتش، دراسة عن شعب كاتشين في برمانيا ترجمت إلى الفرنسية بعنوان **الأنظمة السياسية في أراضي برومانيا العليا**، وقد كتب فيها: « أضع كمُسلَّمة أنه كلما كان لطوائف متجاورة علاقات اقتصادية وسياسية وعسكرية يمكن أن يبرهن بعضها على ضوء البعض الآخر، فإن على ميدان كل دراسة مفيدة أن يتجاوز الحدود الثقافية لكل منها ».

ولقد برهن أن طوائف الكاتشين منظمة بحسب نموذجين من الأنظمة: الأول، ويدعى **غومسا**، تسود فيه الزعامات، والآخر، ويدعى **غوملاو**، هو النموذج المقطوع الرأس. وكل من هذين النموذجين يتبدل مع الآخر، حسب الظروف. وبالتالي فإن الاثنولوجي الذي يركز دراسته على طائفة من **الغومسا** بمعزل عن كل الأخريات لا يمكنه أن يرى أن هناك نظام **غوملاو**، ولا حتى ــ وهنا الأمر الأخطر ــ أن طائفة من هذا النموذج يمكن أن تتحول إلى الآخر، أو بالعكس؛ وهكذا يكون قد جانب رؤية النظام العام. وفي الوقت ذاته فإن ليتش طرح مسائل اختيار وحدة الدراسة الخاصة بكل بحث إحادي، أي المكان والزمان والحركية الاجتماعية في الأنتروبولوجيا.

بعد ذلك أخذ الأنتروبولوجيون الذين تأثروا بنظرية ليتش التوسعية علماً بأن مختلف النماذج السياسية (الزمر أو مجتمعات "الرجل العظيم" أو المجتمعات المجزأة أو الزعامات أو الدول) لا تمثل بالضرورة وحدات مغلقة ومعزولة عن بعضها البعض. وسوف نرى في الفصل الثاني عشر أن المبادلات بين المجتمعات والتجارة هما القاعدة وليس الاستثناء. إن الرعاة الرحل يعيشون في وئام مع المزارعين، والمجتمعات السلالية أو المجزأة تتواءم مع تشكل الدولة، سواء كانوا على هامشها أو في داخلها. وحركية التحولات هي التي تشكل مادة التاريخ السياسي الخاص بكل طائفة، التاريخ الذي يجب إعادة وضعه في إطاره الزماني والمكاني.

وبقدر ما تجهد الاثنو - أنتروبولوجيا في استخلاص نتائج أو قوانين، فإن عليها الانتباه إلى مظهرين متناقضين من مظاهر البحث التاريخي. من جهة، أن للتحولات منطقياً، أي بعداً بنيوياً يجب تحليله، مثلما فعل ليتش. ومن جهة أخرى أن التاريخ يبقى، رغم ذلك، محكوماً بالاحتمال: كان يمكن لهذا الأمر أن يحدث أو لا، دون التمكن من برهان أن ذلك كان حتمياً أم لا. والاحتمالي شديدة الحساسية في دراسة الشخصيات التاريخية: موت الاسكندر، مصير جان - دارك أو نابوليون بونابرت مرتبطون بمصادفات اللقاءات والصحة والمرض.

الحركية السياسية للقرن العشرين

منذ العام 1450، أصبحت كافة القارات متصلة ببعضها من خلال التجارة البحرية وتجارة الرقيق الداخلية والفتوحات والاستعمار. أضحت مقولة ليتش معممة على الكرة الأرضية بكاملها. سوف نركز هنا إذن على تطويق النماذج السياسية التقليدية من قبل الاطار العالمي الحالي (أما إذا كان هذا الاطار يشكل منظومة أم لا، فذلك أمر آخر).

لقد تميز التطور الحالي بداية، ومنذ أواسط القرن التاسع عشر، بالضغط الغربي الذي هدف، من خلال الاستعمار بصورة خاصة، إلى **نزع التسييس** عن الحياة بتحويل كل قضية سياسية إلى قضية إدارية بحتة. وبينما كانت أنظمة الدول الأوروبية تمر بمرحلة من التغيرات والتحولات، كانت الأنظمة القديمة تتهاوى باستثناء بعض المناطق الشديدة الانغلاق مثل أفغانستان وأثيوبيا.

وفي المستعمرات، رغم اعتماد الانكليز مبدأ الحكم غير المباشر، لم يعد في استطاعة أي "ملك كبير" (مهراجا) في الهند الحفاظ على عرشه إلا باعلان الولاء للتاج وللحاكم المحلي البريطاني. و لم يكن لملك غاندا في أوغنده سوى سلطة ضعيفة تابعة، وهو لم يستعد مهابته إلا عند تصديه للمستعمرين. وتحت الاستعمار الفرنسي لم يعد لملك الموسي (الملقب نورهو نابا) سوى مهمة تمثيلية بعد إصلاح 1904 الاداري؛ بينما كان امبراطور أنّام وباي تونس يغرقان في مرحلة عدم استقرار. عندها بدأنا نشهد مرحلة **انتقالية**: أخذت ردود الفعل السياسية، مثلاً، تعبر عن ذاتها بصورة غير مباشرة مفسحة بذلك المجال لظهور التيارات الدينية.

أتت إدارة ذات نموذج حديث يعتمد على الكتابة لتنافس الآلة السياسية - الادارية التقليدية. دخلت السلطة "المقدسة" التي ترتدي فيها العلاقات صبغة شخصية من خلال روابط القربى، في صراع مع نموذج حديث لسلطة بيروقراطية يكاد يغيب عنها البعد الشخصي للعلاقات. وأصبح ما كان يعرف بالولاء في النظام القديم يسمى "محاباة للأقارب" وفساداً في النظام الجديد. وأضحى بامكان البشر أن يختاروا بين واحد من النظامين حسب مقتضيات المرحلة.

اختلّت العلاقات والعطاءات حينها بين الرأي العام والسلطة؛ وأصبح الحكام أقل مسؤولية تجاه الشعب، إذ أنه يكفي أن يحسنوا علاقاتهم مع المستعمر. كما أنه يمكن للمحكومين بدورهم الاستنجاد بالسلطة الاستعمارية لكي يتمردوا على قرارات الزعماء. حددت الظروف المستجدة الأتاوات بخدمات أو أموال تستدعي من الزعيم الكرم والاهتمام (« عندما يكون لدى الزعيم الكثير من الحليب، فإن الشعب هو الذي يشرب» ، حسب مثل أشانتي). علينا أن نتجنب هنا ارتكاب خطأ اعتبار تلك الفترة مثالية: لقد كانت الأتاوات في الماضي تقتصر، عدا عن العطاءات الشخصية، على مواد **استهلاكية** عموماً، أي سريعة التلف، أي أن الزعيم كان مجبراً على توزيع ما لا يستطيع استهلاكه هو وعائلته. ثم تبدل كل شيء مع انتشار الاقتصاد النقدي. اختل التوازن القديم بالضربة القاضية، وازدادت **حدة التفاوت**. قضي على عدد من الزعامات، بينما ازداد آخرون غنى دون ان يعود من ذلك الغنى شيء على أتباعهم. وهناك سبب آخر للخلاف، أي ذلك

الصراع بين زعماء وأعيان النموذج القديم و"النخب" الشابة التي نشأت على معرفة حديثة ضرورية للادارة البيروقرطية.

أما في المجتمعات التي استمرت فيها السلطة التقليدية، فإن هذه السلطة قد ضعفت لكون المهمات المفروضة على الزعماء، من إحصاء واستيفاء ضرائب واستدعاء للجنود والعمال جعلتهم يفقدون شعبيتهم. أضف إلى ذلك أن الملكية والزعامة فقدت هالتها القدسية. أصبحت السلطة الاستعمارية هي التي تمنح الشرعية دونما اعتبار لتكريس الجدود أو القوى الغيبية. كما أن الحركة التبشيرية قد ساهمت في هذا التحول من خلال كسر الوحدة الروحية التي كان الملك أو الزعماء يمثلون رمزيتها. حدثت **علمنة** للسلطة لم يكن أغلب الشعوب قد هيأوا لها.

يستجلب التدخل الاقتصادي والثقافي تقسيماً للمجتمع إلى "طبقات" جديدة: بورجوازية الموظفين، بورجوازية الأعمال، المالكون العقاريون، البورجوازية الصناعية، مما يستدعي من السلطة السياسية طريقة للتعامل معها. هكذا جعلت **اتفاقية أوغندا**، عام 1900، الادارة البريطانية تشرع الملكية العقارية **الفردية** (التي كانت جماعية حتى ذلك التاريخ) وتمنح الأراضي، بصفة شخصية، للأرستقراطيين والزعماء، مما أوجد طبقة من الملاك وفصل الاشراف على الأراضي عن الواجبات الاجتماعية التي كانت مرتبطة بها، ومما دك بالتالي قواعد النظام الاقتصادي الزراعي القديم. (منذ 1920، نشأت في أوغندا حركة تقدمية أخذت تطالب باحياء التوزيع العشائري القديم).

هناك عدد من القوى الاجتماعية التي تعدل العلاقات السياسية والاجتماعية التي انبثقت من العصور القديمة. لقد كان الهدف الأول لثورات الصين، كثورة سون يات سن أو ماوتسي تونغ، هو القضاء على امبراطورية الموظفين الكبار التي أوصلت إلى الخضوع للغرب وإلغاء نظام الاحتكارات المعتمد. ويستمر التغيير مع المرحلة المعممة **لحروب الاستقلال** الوطنية. والذي يقود عملية التخلص من الاستعمار هي نخبة **تحديثية** تعمل على التخلص من ماض مزدوج: ماضي عصر ما قبل الاستعمار الذي كان يحول دون التحديث، وماضي الفترة الاستعمارية. وتحاول إعادة التشكيل أن تكون شاملة، وثورية. وهي تستوحي مبادئها من الاشتراكية.

الحركات الاشتراكية واستقلال الدول

بدت العقلانية لوهلة وكأنها تفرض نفسها على الجميع من خلال صورة **الاشتراكيات** التي أخذت بلدان عديدة تدعي تطبيقها بشكل أو بآخر (حتى فيتنام الجنوبية كانت تصف نظامها بالشخصانية الاشتراكية).

بحذوها حذو الاتحاد السوفييتي ودول أوروبا الوسطى، اعتمدت أمم عديدة، وبشكل صريح، الماركسية باعتبارها اشتراكية علمية، مثل الصين وفيتنام وكمبوديا وكوريا الشمالية وبنين والكونغو وكوبا؛ بينما شهدت دول أخرى حروباً داخلية طاحنة نتجت عن توجه كهذا، مثل المكسيك وأندونيسيا والسلفادور والكاميرون والتشيلي والبيرو (مع استمرار نشاط حركة مثل "الدرب المضيء")؛ واعتمدت دول أخرى نظاماً هجيناً تمتزج فيه اعتبارات تحررية وتقليدية: العراق وتونس وتنزانيا وكينيا والسنغال وسوريا واسرائيل ومصر، والأرجنتين والبرازيل خلال فترة محدودة، وعدد من جزر البحر الكاريبي والمحيط الهادئ، إدعت ذات يوم أو ما زالت تدعي بتمثيلها لنماذج مختلفة من الحكم الاشتراكي أو الشعبي.

ومع أن الأحداث الأخيرة قد وجهت ضربة كبرى إلى الاشتراكية، فإن لدينا أسباباً وجيهة تدفعنا إلى الاعتقاد بأن نموذج العدالة التي كانت تمثله الاشتراكية سوف يستمر.

ما الذي يبرر ذلك؟ عاملان: الأول هو إيديولوجية متعددة الأوجه تعطي تعبيراً ورمزية للآخر الذي يتمثل بالقوة الاجتماعية المتصارعة في ميدان العلاقات ما بين الشرق والغرب وبالتجاذبات الداخلية في كل بلد، علماً بأن عدداً من البلدان كانت خاضعة لوصاية القوى العظمى: الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي والقوى الاستعمارية الأوروبية.

وما نسميه اشتراكية بصورة عامة هو عبارة عن عقيدة قائمة على الأسس التالية: أ – **تأميم وشيوعية وسائل الانتاج**؛ ب – **التنظيم العقلاني للاقتصاد** (مع أن أصل التخطيط هنا ألماني وليس اشتراكياً) ؛ ج – **الادارة العمالية للمشاريع**؛ د – **المساواة النسبية بين المداخيل**.

غداة الحرب العالمية الثانية، كثيرون كانوا من قادة العالم الثالث أو من حركات التحرر من افترضوا بأنه من البديهي اعتماد النظام الاشتراكي، المحرر للشعوب والضامن لتحريك الاقتصاد. ولكن الأوضاع الداخلية والعالمية عدلت من تلك القناعات وبوسائل مختلفة.

تداخلت الحرب الباردة وصراع المحورين على الصعيد العالمي، ابتداء من حصار برلين عام 1947 إلى سقوط الجدار الذي قسم المدينة إلى شطرين مادياً ورمزياً (1989)، مع لعبة القوى المحلية. أخذت قوى التحرر تبحث عن دعم خارجي وجدته في التنظيمات النقابية للدول الاستعمارية، وفي الدعم الذي كانت تقدمه الدول الشرقية. وبهدف إثارة الرأي العام لديها، أخذت الدول الغربية تتهم بـ "الشيوعية" حركات التحرر التي هي، في غالبيتها، أبعد ما تكون عن ذلك، دافعة إياها إلى الارتماء في أحضان معارضيها. والوصف بالاشتراكية أو بالشيوعية يعبر، في هذا الاطار، عن اصطلاح تعبيري واحد، شرعية ثورية، مساعدات سياسية ومادية، رمزية مناسبة لاثارة الشغب، وسائل حكم، ومنظومة إعداد وتدريب للكوادر التقنية والسياسية.

على الصعيد المحلي، أخذت القوى الاجتماعية التي كانت قد استفادت من وجود الاستعمار أو التي خشيت من نفوذ الكتلة الشرقية تفاوض على استقلال يتناسب مع مصالحها، بدعم من قوى الوصاية التي أنشأت بنى تعاون وتطوير كان الهدف منها دعم حلفائها. في مناخ كهذا، فشلت الدول التي اجتمعت في مؤتمر باندونغ، عام 1955، في تأكيد عدم انحيازها.

وبقدر ما يتم التخلص من الاستعمار، تجد كل دولة ذاتها أمام قضايا داخلية: تأمين تماسك الأنظمة الاجتماعية القديمة الفاقدة أحياناً للانسجام، تأمين النمو الاقتصادي، تقوية الانتماء الوطني من خلال تعميم رموز الوحدة وطرق التوظيف وتقليص الفوارق. ولكن الاتجاهات تختلف.

في الشرق الأقصى حصل تمسك بماركسية صارمة. وفي أماكن أخرى استُبعد الالحاد الذي يقول به بعض مؤسسي الاشتراكية، مثل بابوف وبرودون وماركس، لأسباب دينية، اعتُمدت الاشتراكية الصوفية التي دعا اليها روسو والتي تأثر بها فورييه وسان سيمون، ومن بعدهم أوغست كونت. على هذه الخلفية

سوف تدور حروب كوريا وفيتنام وكمبوديا، وبعدها حربا أنغولا والموزامبيق، بينما سيقوم سيكوتوري، منذ العام 1957، برفض مفهوم الطبقات والصراعات الطبقية في إفريقيا، لأنه يرى أن التناقضات بين فئات المجتمع هي ضئيلة أمام التناقض الأساسي ما بين المصلحة العامة للشعب وبين السيطرة الاستعمارية. وهو يلتقي مع نيكروما وسنغور في القول بأن الشيوعية ليست طريقاً للقارة الافريقية. ويكفي بالتالي تأميم البنوك والأرض والثروات التي يملكها الغرباء، كما حصل في تونس والجزائر. ولقد أعلن جمال عبد الناصر، في دستور 1962، إيمانه بالوحدة العربية والديمقراطية والاشتراكية والدين.

في إفريقيا السوداء، كان العمل تعاونياً على الدوام، أو، كما يقول موديبو كيتا، جماعياً ومشتركاً. ويعلن سنغور بأنه « مثلما هي الحال في الصين فإن الأفارقة سوف يقومون بتجييش المخزون البشري الذي هو ثروة من لا يملكون شيئاً ». هذه الفكرة هي التي شكلت خلفية المحاولة التي قام بها الكابتن سنكارا في بوركينا فاسو. يزيد العمل الجماعي من الحماس المشترك، وينمي داخل القرية أو الكانتون جماعة بشرية حقيقية لها قيمها وتراثها الشعبي، مكوِّناً بذلك إطاراً تستثمر فيه المحبة وتنسج الآمال، باتجاه بناء حميم للعائلة الوطنية الكبرى. ولقد كان سيكوتوري يصرح هو الآخر بأنه يستوحي من التجمعات الريفية في الصين. وفي تنزانيا كان نيريري موقناً بأنه يمكن لافريقيا الانتقال مباشرة من تجمعاتها التقليدية إلى الاشتراكية. وفي العالم قاطبة تتجذر الاشتراكية في الحنين إلى حياة المشاركة. ولكننا نرى في الواقع مسؤولين ينشئون تعاونيات تخدم مصالحهم الشخصية.

في كثير من الحالات، يأخذ أبطال الاستقلال بعداً أسطورياً فتدور عملية التوحيد حول تمجيد الشخص، بل حول نوع من التأليه يحظى به قائد مثل كيم إيل سونغ أو بوكاسا. يضحي كل تعبير حر ممنوعاً وينحو التنافس الاجتماعي إلى ما يشبه "سياسة البطون". وبينما تبدأ الرسوم الجمركية باثقال كاهل المواطنين وتطاول النماذج الطبية والمساعدات الانسانية، ينهمك بعض السياسيين الذين اغتنوا من جراء ذلك بتهريب أموالهم إلى الخارج. تضحي الدولة ميداناً لفرض الخوة يقوم عليه من بيدهم الأمر، رغم خطبهم الرنانة التي تحذر من "قيام طبقة مستفيدة".

نشهد في عدد من الحالات جهداً لاستعادة الحركيات الذاتية مثل ما تقول به **الاشتراكية السنغالية**، أي الكتاب الصادر عام 1966، والذي تشارك في تأليفه ليوبولد سيدار سنغور وممادو ضيا ولامين دياكيتي، تطلعاً إلى مقولة انسانية إفريقية تلتقي فيها نظريات ماركس وتيار دو شاردان.

بين 1960 و1980 قامت أنظمة إحادية (مثل إيران الشاه وتشيلي بيونوشيه) أخذت تدعي المبادرة إلى تحديث سريع لبلدانها. ولقد كانت دول عديدة قد جعلت من التخطيط الاقتصادي نوعاً من حرز أو تعويذة أو ترياق يشفي من التخلف. وهكذا انتشرت عدوى المخططات الوهمية والمناهج والخطط الخيالية الموضوعة بناء على احتمالات اقتصاد يتم تحليله بصورة جزئية أو مختصرة؛ وهذا ما أدى إلى هدر تكنولوجي هائل (مثل حالات الجزائر والكونغو وزائير التي يجري تحليلها المفصل في العدد 18 من مجلة **السياسة الافريقية**).

تلك الحالات الموسومة بالأوهام وبـ "إرادية" مبالغ فيها زادت في الغالب من حجم الاضطهاد الذي ادعت القضاء عليه. واليوم، قد نستطيع استعادة الحلم بمجتمعات أكثر ازدهاراً من خلال نظرة اقتصادية لنمو ذي تركيز ذاتي.

لا يمكن للموقف العلمي أن يحزن ولا أن يتنبأ، بل أن يحاول التحليل بقصد التوصل إلى فهم أعمق. إن الأواليات **الحالية** التي تمثل مادة علم السياسة تتخطى في الغالب حدود معرفتنا. ولكن التحليل الأنتروبولوجي قد يلقي أضواء عليها. لنحاول القيام بتجربة على موضوع السحر الذي مارسته الماركسية على الجماهير.

استمرارية التحول

هل يمكن أن يكون النجاح الذي عرفته الماركسية كايديولوجيا شعبية عائداً إلى تلاقيها مع الفكر التقليدي العفوي؟ إن هذه الماركسية بعيدة، في الكثير من جوانبها، عن "العلم" الذي أوجده ماركس وأنجلز. ولكنها تمثل "قلبه". فهي تنطلق من مقولة فائض القيمة بتحليل يلامس فلسفة العدالة وغايتها.

ينتج تضخم ثروة الرأسمالي من واقع امتلاكه لأدوات العمل، مما يتيح له أن يصادر لنفسه فائض القيمة الناتج عن العمل. أما العامل فلا يستوفي إلا الحد الأدنى الضروري لحياته، أي للحفاظ على طاقته. وتمثل زيادة القيمة المضافة إلى السلعة

ربح رب العمل؛ وبتعبير آخر فإن هذا الربح ناتج عن استغلال عمل العامل. وهذا ما يفسر في الوقت نفسه رفاهية الرأسمالي وبؤس البروليتاري وسبب التفاوت بينهما. هناك ناهبون من جهة، ومنهوبون من جهة أخرى، وبين هؤلاء وأولئك تدور حرب أبدية، بين الأشرار والبريئين، بين الخبثاء والطيبين ــ نظرة تلخص بشكل عفوي واقع التطور الآلي. يقتضي إحقاق الحق والعدل إذن إلغاء الملكية الفردية لأدوات الانتاج، أي استغلال الانسان للانسان، والسماح بالتالي لكل عامل أن يتمتع بثمرة عمله.

عملية حسابية بسيطة ومفهوم أخلاقي أساسي: يستدعي قلب الماركسية، على الصعيدين، العقلاني والأخلاقي، ما هو أولي لدى الانسان، أي مفهوم العدالة. فما عند من عنده مأخوذ ممن ليس عنده. ويكون من البديهي، عقلياً وأخلاقياً، العودة إلى العدالة الأولية. نجد هنا واحداً من التعابير البسيطة عن الرغبة بالمحاكاة (« أحب أن يكون لدي مثيل ما عند جاري») والتي يرى فيها ر. جيرار (على أثر هيغل وتوضيحاً لنظريات فرويد) المحرك الأساسي للمجتمعات البشرية.

مهما يكن من أمر، فإننا نلاحظ أنه حتى في المجتمعات الأقل تفاوتاً، تسود في الذهنية العامة مقولة بأن« ربح شخص ينتج عن خسارة شخص آخر» حسب عبارة روث بينيديكت عند الحديث عن شعب دوبو الميلانيزي، في واحد من أقدم المراجع الاثنولوجية، **نماذج الثقافة (Patterns of Culture)**. فكل تفاوت وكل تميز يفسر إذن كظلم أو تجاوز للقانون أو نهب. وتتسرب هذه الريبة من الاستغلال إلى داخل كل علاقة بشرية لكونها تحتمل التمايز بشكل بديهي، فكل **اختلاف** يمكن أن يؤوَّل كـ **تفاوت**، أي كظلم.

كيف يمكن أن تحدث سرقة كهذه عندما يكون التفاوت ناتجاً عن الطبيعة أو عن الحظ؟ إن جواب المجتمعات التقليدية واحد هنا في كل مكان: ينتج هذا عن ضرب من ضروب السحر الأسود.

نعني هنا بكلمة سحر الاعتقاد الشائع بما كان يسمى "الافتراس الآدمي الخفي"، أي الامكانية الموجودة عند شخص ما لزيادة قدرته الذاتية أو "طاقته" بأن يفترس (بطريقة خفية) كامل المادة الحيوية لشخص آخر، أو جزءاً منها.

وكل تفوق اجتماعي، كل موهبة طبيعية، كل حظ عابر، أي كل تفاوت يجد بالتالي تفسيراً له بعمل خفي قام به المستفيد منه. وهو عمل مذموم لكونه يجري على حساب الآخرين. فإذا ما كنت أغنى أو أقوى أو أذكى من المعدل العام، فذلك يعني تلقائياً بأنني قد سرقت غنى أو قوة أو ذكاء آخر، وأنني قد جعلته عبداً لي وأجبرته خفية على أن يعمل لصالح "مصاص دماء"، وفي النهاية أقتله لكي أستحوذ على حياته بكاملها. وهكذا تحصل مصائب أو جرائم قتل "غامضة" تصيب الضحية بأشكال من السوء أو المرض أو الموت قد تبدو طبيعية ولكنها ليست كذلك.

على العلم بالتالي أن يذهب إلى ما هو أبعد من المظاهر. والمعرفة الغنوصية التقليدية ترفض أن تخدع. (وفي النهاية فإن علومنا الحالية ترتكز أيضاً على قوى خفية لا نرى إلا نتائجها: الكهرباء، الذرة، الخ...) ومن خلال تجربة الصرع أو الحلم، يرى بعض "العرافين" كيف أن الأشرار يصبحون مزدوجين ليلاً فيتخذون أشكالاً بشرية أو حيوانية، أو يتحولون أطيافاً ليمارسوا تأثيرهم بينما يكونون ظاهرياً راقدين في أسرّهم. وفي مجتمعات عديدة، يقال إن هذه الموهبة الازدواجية مرتبطة بوجود عضو ما أو حيوان صغير في البطن يخرج من فم الرجل أو فرج المرأة لكي يتخذ بعد ذلك الشكل المتناسب مع العمل الرديء المنشود. وعندما يموت شخص متهم بالسحر، كان يجري تشريح جثته بحثاً عن ذلك العضو الذي كان يستخرج في الغالب حسب الروايات (ورم مخاطي أو ليفي)، مما يتيح عرض برهان صريح ويدعم النظرية بالأدلة البينة.

وبما أنه يمكن لأي شخص ممارسة هذه القدرة السحرية بصورة لاواعية، فيضحي الكل متهماً. فإذا ما تفوق شخص، يصار إلى التشهير به "لجعله يدفع"، أي لاعادته إلى المستوى العام. أما إذا ما تنامت قوته لدرجة بعيدة عن متناول العامة، فإنه يترك ليعيش كزعيم أو كاهن أو نابغة فكري أو بطل سياسي أو اقتصادي، ولكن دون أوهام حوله (العديد من الجماعات يقولون بأن أعيانهم مجرمون). إذا كانت هناك ضرورة لتفسير التفاوت الاجتماعي، فإن "منظومة" السحر تبدو كاملة الانسجام العقلاني.

وهذه المنظومة شبيهة بالماركسية الشعبية التي تبدو كنقلة علمانية لها أو تحول إلى الدنيوي. والتفاوت لا ينتج عن العمل أو العبقرية أو الصدفة، بل يصدر عن ظلم يمارسه مجتمع بسماحه لعدد من الأشخاص بالتآمر لكي يحتكروا لأنفسهم ما هو حق للجميع ومادة حياتية لكل شخص. وللمستفيدين (الذي هم على الأرجح لاواعون)، سحرة كانوا أم رأسماليين، مصلحة في نشر إيديولوجيا التميز أو الحظ؛ ولكن الغنوصية "العلمية" تكشف أقنعتهم.

وكل غنوصية تنشد الوضوح. وهي تحرر أيضاً من الشعور بالذنب من خلال تقديمها للعامة كبش فداء، أي مرتكباً أساسياً لكل الأخطاء والخطايا، ساحراً كان أم رأسمالياً. وإذا لم يكن هناك من متهم، يكون النظام رغيداً، سواء على الصعيد الأخلاقي أو الفكري. من هنا كان النجاح العالمي لتلك العقلانية الأولية، أو لانبثاقها حيث يكون هناك فقر جماعي أو فردي. الكبار يفترسون الصغار، وفقري ناتج عما أكله مني الأغنياء. هكذا تنمو في أميركا اللاتينية وأوروبا وإفريقيا تحليلات وحركات سياسية تنم عن ارتباط بالنظرية الماركسية: إذا كان البعض فقراء، فذلك لأنهم حرموا من ثروتهم على يد من اغتنوا.

في مظهرها العلمي الذي يعبر عنه أندريه غوندر فرانك وسمير أمين، تركز تلك النظرية على الصفة النموذجية للعلاقات بين الشمال والجنوب التي تمثل تمركز الثروات. توقظ تلك الرؤية للأمور أصداء بعيدة ليس فقط لدى المثقفين، ولكن لدى الزعماء السياسيين للعالم الثالث، وذلك لكون الاقتصادات الزراعية قليلة الانتاجية مما يحيلها لعبة غير مجدية. هكذا ينظر إلى التفاوت في الغنى على أنه التهام البعض للبعض الآخر.

في المجتمع القديم، كان هذا الاعتقاد يترجم بمطاردة السحرة؛ وفي الجديد باستنكار المؤامرة الخارجية المتجسدة في "الشركات العابرة للقارات"، بين مظاهر أخرى. في نظر الكابتن سنكارا والجماهير، وأيضاً في نظر المثقفين الذين كانوا يدعمونه عام 1984، لا يمكن أن يفسر فقر بوركينا فاسو إلا بالنهب الاستعماري. وهكذا أعيد فتح مناجم بورا وتامبا ودون التفكير بمرود ذلك، لكون أي تشكيك بهذا الموضوع كان ردة على الثورة.

أما "العدو الداخلي" فيتماهى مع الساحر؛ والوشاية مستحبة هنا. فمع أن سنكارا كان يتغنى بتشجيع "المواهب المبدعة"، كان يطالب في الوقت ذاته بشفافية الفرد أمام الجماعة على نمط محاكم التفتيش القروية التي لم تتورع عن التحقيق مع الاثنولوجي موريس دوفال ("أين تذهب؟"، "ماذا تفعل؟"). وعلى الدوام تقريباً، يتغلب الشغف الأولي بالمساواة على الشغف الثاني، والمتأخر، بالحرية، وعلى الثالث ـــ غير المؤكد ـــ بالأخوة.

ذلك أنه، في منظور كهذا، يكون التصرف الفردي ـــ المتميز ـــ والمسبب **للتفاوت سيئاً** بالضرورة، وخاصة إذا تكلل بالنجاح. على صعيد الفعل، يمثل الاتهام الضمني للمبادرة الفردية والتوجه الجماعي والاستكانية التقليدية، تجاوباً مع التشاؤم الذي تنم عنه مقولة لافوازييه الصارمة: « لا شيء يضيع ولا شيء يولد، بل كل شيء يتحول». ينظر هكذا إلى ثروة العالم كلعبة رهان واضحة: ما يكسبه هذا يأتي مما يخسره ذاك. ولا يمكن بالتالي أن يكون هناك نمو تجديدي أو تطور حقيقي إلا من خلال إعادة توزيع أكثر دقة للرهانات التي توضع بين أيدي اللاعبين. يمكن بالتأكيد أن تفهم الحياة جدلياً كمعركة، أو صراع، ولكنها معركة بين رجلين أو أكثر لا يملكون سوى غطاء واحد يتقاسمونه: كل منهم يشده نحوه في ميزان قوى يبدو مجمداً.

لقد برهن آدم سميث وريكاردو وماركس أن هذا المنطق التجاري (المركانتيلي) قد سقط مع الثورة الصناعية والاقتصاد الحديث؛ فالثروات الناتجة عن العمل قد أصبحت دون حدود. وقد نستطيع هنا تبيان تناقض بين ماركس والماركسية المبتذلة التي كان سقوطها مدوياً أواخر ثمانيات القرن العشرين، والتي حلت مكانها واقعية ليبرالية وذرائعية اقتصادية في أغلب أقطار الأرض.

ليست قيمة الابداع في العمل بمجهولة من قبل الماركسية الشعبية ولا المجتمعات التقليدية. ولكنها مشلولة، أو معاقة على الأقل، في هذه الحالة أو تلك، بفعل الحاجة إلى الموافقة الجماعية ومفاعيل إعادة التوزيع أو التباطؤ في الانتاج. والأجل القصير أخلاقي، بينما يفترض الأجل الطويل (أي المرور عبر عقلانية عالية) نوعاً من الانحراف. ولا يمكن رسملة المعرفة أو الأرباح إلا من خلا قوى "سيئة" أو

سلطات خارجية: الشركات الخفية، الهيئات الكهنوتية، نوادي السحرة، الموظفون والدولة.

ليس من الوارد بالطبع إنكار أنه يمكن للقوى المعنية أن تكون سيئة موضوعياً، ولا أن يوجد استغلال للضعفاء أو ظلم أو قهر. ولكن يمكن أيضاً قلب المعادلة: إننا نخسر كل شيء عندما نبالغ في تضخيم الخصم؛ ومن يقتنع بأنه مسحور يضحي على الفور عاجزاً وفاقد المسؤولية.

لكي يتحفز الابداع، يتوجب على المجتمع تقبل التميز الشخصي وفكرة التجديد، وأن يكافىء المواهب والخيال ـــ تلك الصفات الغائبة عن كل مجتمع مسكون بالخوف من عدم المساواة. في رواية تاريخية أصبحت قديمة، للكاتب بول هازومي عنوانها دوغيتشيمي (Doguicimi, 1935)، يبدي غيزو، أشهر ملوك أبومي، أسفه في وصيته لكون الكره، في بلاده، الداهومي، لكل أنواع التفوق يشل الحركية والمبادرة اللتين تمثلان ركيزتين لخلاص المملكة.

ولقد ولد النمو في أوروبا عندما استطاعت أن تتخلص من تلك العفاريت بعض الشيء. وقد يكونون عرضة للانبعاث كما تشهد بذلك يوتوبيات العصر الوسيط. وقد يكون هناك طرق أخرى للنمو يجدر ابتداعها.

يبقى أن نتساءل عما سيحل بالتوق إلى العدالة، أو حتى بحياة ما يزيد عن مليار من البشر يعيشون تحت عتبة الفقر.

لن يكون من السهل التخلص من جاذبية الماركسية كمظهر تجديدي للتراث. فكتاب هام مثل **الماركسية أمام المجتمعات الافريقية المعاصرة** الذي ألّفه بابكر سين الأفريقي عام 1983 ـــ مثلاً ـــ يعيد النظر بالعلاقة بين إفريقيا والماركسية، ما عدا حقيقة الماركسية ذاتها، والتي يعتبرها "غير منتهية"، أي كما عمّدها سارتر قبل ذلك "فلسفة في عصرنا لا يمكن تجاوزها" وأسطورة مؤسسة لحداثتنا البدائية المتجددة. إن الحاجة إلى علم كلام يملك جواباً على كل شيء، وإلى فكر يكون منظومة متكاملة، تناسب مجتمعاً منغلقاً تقليدياً؛ على عكس النسبيات والقناعات المجزوءة التي تصدر عن مواقف منفتحة وغير منهجية (تقييم نقدي حول الماركسية في الفصول 12- 13).

إن سقوط الماركسية وانهيار النظم الاستبدادية وعودة ظهور أشكال للسلطة تنهل من معين الأعراق والقرابة والقوى الغيبية، كل ذلك يدعونا إلى التساؤل من جديد عن التداخل بين حركية النماذج السياسية القديمة التي جرى تحليلها في الفصل الحالي وحركيات السوق العالمية والاقتصاد النقدي والتفجر السكاني والدولة.

إن التراث أو الأجل الطويل يثبتان صموداً أكثر مما كان يُعتقد. ففي كل مكان يشكل السحر والشعوذة أساساً ترتكز إليه السلطة السياسية من خلال تصوير سيطرتها مستمدة من تدخل قوى خفية. في الكونغو، قام د. ديجو (D.Desjeux) عام 1987 بدراسة عن مدى سذاجة العقلانية التي قامت عليها "مشاريع" التنمية إذا ما قيست بالعقلانية القيمة التي ما زالت فاعلة في القضايا العائلية والسياسية. تبقى هذه الأخيرة محكومة بقواعد التكافل الاجتماعي، أي بامكانية التبادل بين مختلف الفئات، رغم الاختلافات البسيطة. ويكون بالتالي لكل شخص الحق بأن "يأكل"، كما هي الحال بين السحرة. ويبرر الاعتقاد السائد بالشعوذة سوء الطالع أو حسنه، ولكنه يلعب في الوقت ذاته دور المعيد للتوزيع. والخوف من أن يكون الانسان ساحراً أو مسحوراً يدفع بالناس إلى الخضوع لقانون إعادة التوزيع داخل مجموعتهم الاجتماعية. كما أن المجتمع يعدل في "المشاريع" الآتية من الخارج بناء لحاجاته الخاصة، وخصوصاً لجهة الضمانات تجاه التقلبات والقحط.

إن عودة ظهور القوميات في أوروبا هي مثل آخر عن استمرارية فعل التراث: عندما يخيب الأمل بالتغيير، تنطوي الشعب على ذاتها لتفتش في معطياتها القديمة وحقائقها القديمة. ويحصل الأمر ذاتها في الروابط العائلية والعرقية عندما يبدو أن إرادة تغيير الأنظمة السياسية بقصد إرساء الديمقراطية قد أدت إلى الفوضى.

حرية، ديمقراطية

كان ليوبولد سيدار سنغور يضع لكتبه السياسية عنواناً: **حرية 1، حرية 2**، الخ.

في المجتمعات التقليدية يمكن أن تكون الحرية الفعلية كبيرة. ولكن مصطلح "حرية" لم يستخدم إلا لتمييز الانسان الحر (أي النبيل) عن العبد في ميدان الوضع

الاجتماعي. وبتأثير التقاليد، يُعبَّر عن السلوك بتعابير ما هو محظور أو مباح أكثر من تعابير السماح أو الاختيار. ونستطيع القول بأن التطورات والثورات الحديثة قد تسربت من منافذ لم تكن التقاليد قد فكرت بسدها. في إفريقيا ــ سواء في غانا أو التوغ أو بنين ــ تحولت الحرية المحدودة بالذهاب إلى السوق إلى فرصة عند بعض النساء ("المامي بنز") لاكتساب الثروة وبعض من السلطة. وفي جنوب الكاميرون شكلت المسافة والاستقلالية اللتان كان يتمتع بهما العريس عند ذهابه "لاجتياز الدغل" خارج قرية أبيه، على الأرجح واحداً من أسباب تسريع الحداثة. وفي كل مكان، شكلت المدرسة، على عكس ما رأى الأهل فيها من بديل عن امتحان المُسارَّة الهادفة اجتماعياً إلى الاندماج والالتحاق، خميرة فعالة للانقلاب على الواقع القائم.

في التراث، كان تمجيد الأجداد يجعل "القانون" الصادر عن "الأب" غير قابل للتجاوز، حتى وإن تمتع الانسان البالغ باستقلالية ذاتية واسعة. من هنا كانت قوننة إطاعة التقاليد والأسلاف. كانت المبادرة الفردية، أي ممارسة الحرية، تبقى بصورة عامة مريبة ومكروهة إذا ما مست ما هو سائد وجماعي، رغم أن كل مجتمع يترك هامشاً قد يضيق أو يتسع من حرية المبادرة، سواء داخل تركيبته، أو في أوساط أتباعه. ووراء أقنعة الطهورية أو المانوية، نكتشف أن "الطيب" يبقى "من يفكر كما ينبغي"، حسب الخلفية الإيديولوجية الحالية؛ بينما "الخبيث" هو الآخر.

نتيجة هذه الصلابة هي أنه، عن انكسارها، لا يبقى من مكان إلا لميزان القوى، للفوضوية. ونتفهم هنا حكمة العبيد القدماء الذين كانوا يرفضون تغيير أوضاعهم لاكتساب حرية يمنحها المستعمر، أي للدخول في مغامرة فوضوية: فإذا ما استمروا في خدمة سيدهم، تأكدوا من البقاء تحت حمايته ومن الشعور بالأمان، وذلك لكون هذا السيد كان خاضعاً مثلهم للواجبات التي تلقيها التقاليد على كاهله بخصوص حماية أتباعه.

والحرية السياسية تفهم بطريقتين: الاستقلال الوطني والحرية المدنية.

ليس هناك من شعب لا يفرح باستعادة حقه في تسيير أموره الذاتية على هواه بعد رحيل المستعمر أو الفاتح أو المحتل. وبهذا المعنى، تفهم الحرية على أنها

تخلص من التبعية، أي من سلطة فرضت نفسها دون إرادة الشعب، وهي بالتالي تثقل عليه مهما كانت مبرراتها. فالحرية هي إذن عيد في مطلق الأحوال.

ولكن هل تتوقف هذه التبعية إذا ما استمر البلد "المستقل" بتقليد أنماط الحكم الأجنبية؟ لكي تتجنب الفوضى، حاولت إفريقيا، مثلاً، تأكيد وتعميق "الأصالة"، "الوعي الذاتي"، "الاشتراكية (أو الماركسية) الافريقية". لم تتحقق تلك المحاولات كل نتائجها المرجوّة، ولكن علينا أن نقر بأن الأمر يتطلب هنا جهداً طويل النفس.

إن ما تحتاجه الأمة هو ما تحتاجه الحرية. فلا يمكن لهذه الأخيرة أن تكون إلا نتاجاً لجهود مضنية وثمرة لمتابعة طويلة. إن التضامن التقليدي (أو الجهد الجماعي) يتمثل في ان على كل فرد حساباً يجب أن يؤديه للجماعة، وأنه لا يوجد تمييز فيه بين الحياة العامة والحياة الخاصة. فالكل متضامن في إدانة شخص أو الرضى عنه، إذ أن الهدف المنشود هو شفافية كاملة يتبادلها الجميع. والحياة المدنية في العديد من دول العالم الثالث (وأيضاً في الاتحاد السوفييتي السابق وفي أميركا الجنوبية) تبقى معبرة، بصورة ما، عن هذا النمط: على كل فرد أن يؤدي الحساب للجماعة، بينما يحلم رئيس الدولة، كما يلاحظ ذلك جورج أورويل، في كتابه (1984)، بأن يكون **الأخ الأكبر**، أي الموجه للوعي الذي يتوجب على كل مواطن أن ينهل منه. وهذا ما يحول الشرطة إلى وحدة تحقيق تسأل كل شخص من أين أتى، وإلى أين يذهب، ولماذا. أما الحرية المدنية بالمعنى الذي تفهمه أوروبا الغربية ــ حرية تنقل البشر والأفكار والبضائع ــ فتبدو غير واردة هنا، إذ أن القداسة تعمم على السلطة العسكرية والبوليسية والسياسية. ويصبح كل انتقاد لهذه السلطات نوعاً من الكفر والتجديف. نجد هنا مظهر تقديس "الأب"، والبرهان على ذلك أنه، حسب تقارير "منظمة العفو الدولية"، في كثير من الدول المعروف أنها "تقدمية" أو "تحررية"، تساء معاملة المحكومين السياسيين أكثر من المحكومين المدنيين، فيحظر عليهم الكتابة واستلام الرسائل والطرود، والزيارات، أي كل وسيلة اتصال، لكي يبقوا بمعزل عن البشر. إذا كانت الجريمة السياسية تعادل الهرطقة، ألا يعني هذا أن السلطات أو الدولة قد حلت اليوم مكان الملوك الذين كانوا يؤلّهون في الماضي على حساب حرية البشر؟

خلاصة

في السياسة كما في بقية الميادين عدلت الأنتروبولوجيا من نظرتنا إلى ظواهر السلطة. فبين هوبز وروسو كان المجتمع يعتبر "بدائياً" إذا ما تميز بفوضوية دامية أو ظهر كفردوس مفقود. ولكن الفرضيتين خاطئتان. إن كل مجتمع يقوم على نوع من عقد اجتماعي (يبين أن الدولة والشرطة غير ضروريتين)؛ ولكن كل مجتمع يمر بأشكال من العنف والنزاعات.

إن العالم يشهد اليوم لحظة أصبحت ممكنة فيها نماذج جديدة تستطيع الجمع بين الأطر التقليدية ومتطلبات العصر الحديث. وهذان الأمران ليسا متناقضين، شرط أن نعرفهما معرفة جيدة. ويجب أن تدخل في فهمنا لهما مجموعة الرموز والتصورات والمعتقدات.

لمعرفة المزيد:

سواء هنا، أو في مجالات أخرى، يعتبر نص مارسيل موس أساسياً:
"Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïqes" (1923), repris dans **Sociologie et anthropologie**, Paris, PUF, 1978.

Fortes M. et Evans-Pritchard E.E., **African politcal systems**, Oxford Univ. Press, 1940, trad. fr. **Systèmes politiques africains**, Paris, PUF, 1964.

أولى الدراسات عن "الدول المبكرة"، وهي تقارن ما بين تلك الدول "القديمة" والمجتمعات التي لا دول فيها؛ وسوف تشهد تلك المقارنة نجاحاً متواصلاً فيما بعد.

Ziegler, J., **Sociologie de la Nouvelle Afrique**, Paris, Gallimard, 1964.

يصف هذا الكتاب تكوّن الطبقات في الدول الحديثة الاستقلال.

Girard, R., **La violence et le sacré**, Paris, Grasset, 1972.

كتاب تنتقده أو تهمله "جمهرة" الأنتروبولوجيين، ولكنه لا يقل أهمية عن **Totem et tabou** الذي يعتمد عليه كثيراً.

Balandier, G., **Anthropologie politique**, Paris, PUF, 1967.

يحتوي على الطروحات الأساسية لمؤلفه، وخاصة مساهمة لأنتروبولوجيا في فهم الظواهر السياسية، وقد ظهرت ترجمته عن المؤسسة الجامعية (مجد) تحت عنوان الانتروبولوجيا السياسية.

Balandier, G., **Le détour. Pouvoir et modernité**, Paris, Fayard, 1985.

ينهي نزع هالة القدسية عن السلطة السياسية ويركز على تناقضات الحداثة.

Godelier, M., **La production des Grands Hommes**, Paris, Fayard, 1982.

دراسة عن الوجهاء بالوراثة أو بالميزات الشخصية لدى شعب باروبا.

Desjeux, D., **Stratégies paysannes en Afrique noire (Le Congo, essai sur la gestion de l'incertitude)**, Paris, L'Harmattan, 1987.

مليء بالأفكار حول مجموعة العائلة – السياسة – السحر، من خلال بحث ميداني حي تتلاقى فيه المقاربات الثقافية والستراتيجية مع سيرة حياة المؤلف الفكرية.

Duval, M., **Un totalitarisme sans Etat. Essai d'antropologie politique à partir d'un village burkinabé**. Paris, L'Harmattan, 1986.

كيف يقوم شاب قادم من مدينة غربية باكتشاف الرقابة الاجتماعية المتواصلة التي تمارسها حياة القرية التقليدية على السكان.

Revue Politique Africaine: Gaspillages technologiques, n° 18, Juin 1985, Paris. Ed. Karthala.

دراسات موثّقة من خلال ثلاث أمثلة محددة عن المشاريع (الوهمية) التي تجعل بعض دول العالم الثالث تستدين وتتعرض للافلاس لكي تدر الأرباح على "المركز"، وذلك بتواطؤ واع أو لاواع من القيمين عليها.

الجزء الثالث

الدور الرمزي:
الدين والفن والفكر؛ اللغة والتصورات؛ الصحة والشعوذة والمعتقدات

مقدمة: الرموز كميدان للمعنى

يفتح نمو قشرة الدماغ البشري خلال مراحل تطور الأعراق مجالاً واسعاً للحرية التي توسع مجالات المبادرة الفردية والجماعية وميادين الحضارة، أو بعبارة أخرى تثبيت قواعد اجتماعية للسلوك، وابتكار أو اكتشاف **المعاني**. فالمجتمع يسبغ على الحياة اليومية والمحيط البشري معاني، أي إتجاهات وخلفيات، وملامح ثقافية معيارية أو **قيماً**، وتنظيماً للميادين الأخلاقية والدينية والفلسفية. والوظيفة التي تلعب هذا الدور تدعى، بمعنى شديد الاتساع، الوظيفة الرمزية.

والرمزي، بالمعنى الأكثر شمولاً والأشد غموضاً، لكون الكلمة تُعرَّف بعدة وسائل صعبة التقارب، هو بالنسبة لنا مجموعة ظواهر المعنى بقدر ما تكون ظواهر اجتماعية. وليس هو، في مجتمع معين، مجرد وعاء يُملأ بأي شيء. ومن الممكن دراسته من وجهتي تنظيمه الداخلي وتطبيقه الاجتماعي.

ومع أن ميدان المعاني ليس مكتمل التناغم، فإنه يحتوي على حد أدنى من النظام. والمعاني ترتكز إلى **شيفرات**، أي إلى مجموعة من عناصر لا يمكن تجزئتها،

ومحدودة العدد، مما يسمح ببناء "منظومة" واعية من التصورات الجماعية، وبالتواصل داخل ميدان اجتماعي محدد، لكون الرموز لا تكتسب معنى إلا في ذلك الميدان. وبالتنسيق فيما بينها، تشكل تلك المعاني رؤية للعالم قد تكون شديدة او ضعيفة التماسك، أي إيديولوجيا تنطوي على حد أدنى من ترتيب الظواهر وتحديد علاقاتها فيما بينها. ونحن نستخدم مصطلح "**إيديولوجيا**" تنطوي على حد أدنى من ترتيب الظواهر وتحديد علاقاتها فيما بينها. ونحن نستخدم مصطلح "إيديولوجيا" هنا بالمعنى الحيادي الذي أسبغه عليه كارل منهايم: فمثلاً، عندما يقول أنه إذا ما أفرزت الجماعات المسيطرة إيديولوجيا تبريرية، فإن المحكومين ينسجون إيديولوجيا رفضية أو يوتوبية. فالايديديولوجيا هي مجموع الأفكار والقيم التي توجه **المناخ الأخلاقي** (**éthos, climat éthique**) لمجتمع أو أو لجماعة. وبرأي ل.ديمون، مثلاً، فإن إيديولوجيا الأنتروبولوجي هي شخصانية بينما تكون إيديولوجيا المجتمعات التي يدرسها "مقدسة" (holiste).

وانطلاقاً من كون الشيفرة والتصنيفات متغيرة بين حضارة وأخرى، يجد الاثنولوجي نفسه أمام مشكلة كبرى تتعلق بالترجمة من شيفرة لأخرى (خاصة به)، ومن منظومة تصورات لأخرى، أي بتفكيك للرموز ثم إعادة تركيب لها. وعليه إذن تأمين الأدوات المنهجية التي تتيح له تأمين فهم مشترك بينه وبين "الآخر".

وميدان تطبيق الرمزية هو ميدان فسيح ومتنوع يشمل الدين والأساطير والطقوس وظواهر التصنيف واللغات والحركات والدلالات والفن والفكر والايديولوجيا والمعتقدات، الخ.، من خلال الصيغة التي تؤثر بها على السلوك البشري. ولكن هل هذه الظواهر الاجتماعية هي التي توجه الرمزية، أم أن الرمزية هي التي تحكم ظهورها؟ إننا نصطدم دائماً بمشكلة الأسبقية بين البيضة والدجاجة. ولولا التواصل الذي يجري داخل مكونات ثقافة ما، لما أمكن للرموز أن تلعب دوراً هاماً، شبيهاً بالدور السياسي الذي تتحدث عنه أعمال ل.دومون.

والميدان الرمزي قابل للجدل أكثر من كل الميادين الأخرى، وأكثر من القرابة، مثلاً، لكوننا يمكن أن نرى فيه، حيناً، الانعكاس الخادع للهذيان والذي يحجب الحقائق الأساسية، وحيناً آخر ما يمثل أعماق الانسان وخلفياته الاجتماعية. ومن الصعب الاحاطة بكامل أبعاده، كما ان من الصعب إيجاد المنهج الملائم له.

سوف نعطي مثلاً طريقتين تحاول كل منهما فك رموز الشيفرة الكامنة وراء المظاهر الرمزية.

التحليل التقطيعي الذي يستوحي من الألسنية الأميركية، وخاصة من بلومفيلد، صديق سابير، يرتكز إلى ثلاث معطيات:

1 - تُعرَّف الحضارة بتعابير معرفية. وكل شيء في العالم البشري يمكن أن يحدد بجملة معارف. والأنتروبولوجيا الثقافية هي قبل كل شيء أنتروبولوجيا المعرفة.

2 - وبما أنها جملة من المعارف فإن الحضارة يمكن أن تختزل بفئتين من الظواهر: ظواهر **الكلام** وظواهر **دلالاته**. والأولى تهتم بالوجود المادي للأصوات، والذي يختلف حسب الأشخاص والمناطق والسياق؛ بينما تهتم الثانية باستخراج الشيفرة الوظيفية الكامنة خلف تلك الأصوات. وهكذا فإن من واجب الأنتروبولوجيا أن تقوم بفرز العناصر الوظيفية للإطار المعرفي عن تلك التي تشكل مجرد لباس له دون أن يكون لها تأثير على المحتويات المعرفية الوظيفية.

3 - والعناصر المعرفية يجب أن تقسم بدورها لكي تستخرج منها نماذج الدلالة التي يتكون من مجموعها الإطار، مثلما يدرس السن والجنس والجيل في علاقات القربى.

لقد عرف التحليل التقطيعي نجاحاً متفاوتاً في تطبيقاته على ميادين القرابة والسيمياء والألوان واللباس والأثاث.ولكن– وهذا النقد ينطبق أيضاً على البنيوية – تحديد العناصر الدلالية لم يبلغ في الأنتروبولوجيا درجة التماسك التي بلغها في الألسنية؛ فهو يبقى إلى حد كبير مرتبطاً بذاتية الباحث. ولذلك يرى الكثيرون بأنه أكثر علمية أن نكتفي، في ميدان التصورات الرمزية، بدراسة معمقة لعناصر الكلام، وذلك بأن نركز مثلاً على أقوال الجماعات أو الأشخاص الذين نقوم بدراستهم.

بنيوية ليفي-شتروس، التي سبق أن رأيناها عند الحديث عن ذرّة القرابة، هي قبل أي شيء آخر منهج بحث عما يمكن أن يشكل مادة للخطاب ـــ قرابة أو أساطير أو رموز في المجتمعات التقليدية ـــ ولكن بهدف الوصول إلى استكشاف

"قواعد إبحار الفكر البشري" والتأسيس لسيمياء عامة. ويقتضي هذا المنهج تشكيل إطار (أسطوري مثلاً) متكامل إلى أقصى الحدود الممكنة. وإذا ما كان لهذا الاطار معنى يمكن انتشاره داخل حضارة معينة، فذلك يعني أنه خاضع بالضرورة لشيفرة معينة. وتحدد دلالاته من خلال اختلافاها، أي خلال علاقات التقابل فيما بينها. ويستخلص التحليل البنيوي تلك الشيفرة باستخدام وسائل قريبة جداً من التي تتيح استخلاص شيفرة المعاني. فهي تجمع مثلاً، من خلال منهج مقارن، عناصر أسطورية تشكل منظومة، ثم تدرس تحولات تلك العناصر (بالتعاكس أو الانشطار أو الضعف) عندما تنتقل من عالم أسطوري إلى آخر: سفر الشقيقين، الشمس والقمر، على متن الزورق يتسبب بعراك بينهما حول موضوع زوجتيهما، المرأة والضفدعة، الخ.

لقد سبق أن ذكرنا بعض الانتقادات التي توجه إلى هذا المنهج، ومنها على سبيل المثال أنه لا يقدم في النهاية سوى منطق صوري، ولكن النقد الذي يتهم الباحث بأنه يدعي معرفة موضوعه أكثر من الأشخاص الذين يتحدث عنهم، فإنه ينطبق على كل مظاهر العلم الذي يحاول، حسب تعريفه، الذهاب إلى أبعد من المظاهر. وسوف نحاول فيما يلي تقديم صورة نموذجية عن هذا المنهج، معتمدين على أعمال ماري دوغلاس التي تستلهمها من خلال موضوع الدنس.

وسوف نكون أكثر تواضعاً فنبدأ بتوصيف الظروف الجغرافية والتاريخية والاجتماعية للظواهر الرمزية، محاولين المرور بعدد من التحليلات التي أجريت. سوف يكون هناك فصلان مخصصان للدين (المفهوم الديني بشكل عام، والديانات في العالم وفي مجرى الأحداث)؛ وسيختص الفصل الثالث بالظواهر التابعة، من ألعاب وفن وفكر؛ بينما يعالج الفصل الرابع عملية التكيف من خلال الخطاب، منذ اللغة التي تدرسها الألسنية إلى إدراك العالم والنظرة إليه؛ أما الفصل الخامس والأخير من هذا الجزء فسوف ينصب على ما يمكن تسميته بمرضية الرؤية الرمزية، من خلال معتقدات قد تبدو غير عقلانية ومظاهر غير مألوفة تعطي أحياناً، من خلال ما يشبه لعبة ارتدادية، معنى للظاهرة المرضية عينها، وتحقق في نفس الوقت الشفاء بواسطتها، أي تعيد التوازن الفردي والاجتماعي.

الفصل السابع

الدين : الظاهرة الدينية

نظرة عامة

إن ما دعاه المفكر الماركسي بـ **البنى الفوقية** للمجتمع: الدين والمظاهر الفنية والبنى الفكرية والقضائية والايديولوجيات، يبدو كمجموعة **ظواهر** يقوم علم الاجتماع والأنتروبولوجيا بمساءلتها دون اتخاذ موقف مسبق، لملاحظة وتوصيف المواقف التي تعبر عنها أو تصاحبها، قبل محاولة تحديد دورها ومعانيها.

ويبدو أن الدين هو أقدم تلك المظاهر الفكرية. فلقد دعي الانسان "حيواناً دينياً"، أي ذاك الذي يمارس الدفن وطقوساً أخرى. ولكن المواقف الدينية بحد ذاتها هي شديدة الاختلاف، لكي لا نقول شديدة التباين.

هكذا يكون علينا البدء بتحديد **الظاهرة الدينية** بحد ذاتها.

إنها تتمثل أولاً بـ "معتقدات" ــ وقد تتسم هذه الكلملة ببعض الابهام فتدل على معتقد الآخرين الغريب واللاعقلاني، وليس قناعاتي ومعارفي وحقائقي الذاتية ــ. والعقيدة الدينية (وهناك العديد من العقائد الأخرى) تفترض قبل كل شيء وجود عالم خفي، قد يكون ماثلاً أم لا، ومتواجد مع العالم المرئي الذي يختلف عنه بكونه أكثر بداهة. نتيجة الأمر أن البشر لا يمتلكون كامل السيطرة على الواقع، فهناك شيء ما يتجاوزهم، وقد يكون هو الأساسي، إذا أن المعنى الحقيقي "ليس هنا". هكذا يبدأ تعارض **المقدس والمدنس.**

ويحيط الابهام بمفهوم المقدس. فيرى فيه ر. أوتو مزيجاً مما **يرهب ويرعب ويسحر.** وهو، برأي ج. كازنوف، ما يتجاوز حدود العادي، مُدخلاً بذلك

الدنس والنجس في ميدان القداسة. من هنا كانت المحرمات والمحظورات هي التي ترسم حدود المقدس. وقد يتطابق المعنى الأول للقداسة والمقدس مع ما هو "معزول أو مبعد". كما ينطبق هذا الرابط بين المقدس والخارج على المألوف على شخص الملك، كالذي هو خارق أو غير عادي. وكلمة "تابو" (المحرم أو المقدس) مأخوذة عن البولينيزية حيث تدل على ما هو محظور لخلفية دينية. ولكن المحظور يتجاوز الاطار الديني ليمتد من "الخرافات"، كأن يحظر مثلاً جلوس ثلاثة عشر شخصاً إلى مائدة واحدة، إلى السلوك الحسن وقانون السير والذوق السليم.

إنطلاقاً من هذا المعنى، تحدد ماري دوغلاس مفهوم **الدنس** ووظيفته. وهو يتكون برأيها من خليط ظواهر تنتمي إلى فئات مختلفة. فالنجس والتلوث والحرام تصدر إذن عن الطريقة التي نصنف الظواهر على أساسها. هكذا تفسر الباحثة المحرمات الغذائية في التوراة (الكلب والهر والحشرات والأفاعي، الخ.)، على أنها ترتبط بما هو الأقرب إلى انسانيتنا أو الأبعد عنها).

في الفصل XI الحادي عشر من **سفر الأحبار**، تصف التوراة الحيوانات ضمن فئتين: النظيفة والمدنسة. وكل تماس جسدي مع المدنسة، مثل الخنزير والثعبان، يفرض القيام بطقوس تطهرية. ما هي معايير التصنيف؟

« لكي نفهم ذلك، علينا العودة إلى **سفر التكوين**. هناك سوف نجد تصنيفاً ثلاثياً يميز بين الأرض والماء والسماء. يستعيد **سفر الأحبار** هذه الصورة وينسب إلى كل من العناصر فئة الحيوانات المقابلة له. في السماء تطير الطيور المزودة بقائمتين وجناحين. وفي الماء تسبح أسماك ذات حراشف وزعانف. وعلى الأرض تدب وتخب وتقفز حيوانات لها أربعة قوائم. وكل فئة من المخلوقات ليست مزودة بوسيلة الحركة المناسبة لجنسها تخرج عن القداسة... وهكذا فإن كل ما يوجد في الماء دون أن يكون مزوداً بحراشف أو زعانف هو مدنس كالاخطبوط والقشريات (**الأحبار**، فصل XI، 10- 12)... والمخلوقات ذوات القوائم الأربعة والتي تطير هي دنسة، كالحشرات (**الأحبار**، فصل XI، 20-26)»، الخ... (ماري دوغلاس 1970). ولكي لا يكون هناك استثناء عن القاعدة، فإنه كان على الخنزير ذي الظلف المشقوق ان يكون مجتراً، وعلى الأفعى أن تسير على قوائم، ولذلك فهما مدنسان.

والتعارض بين الطاهر والمدنس أساسي في كل مكان. فهو متجذر في منظومة الطوائف في الهند حيث يتمثل الدنس في المزج بين طائفتين. وهو يبدو، على امتداد العالم، موجهاً للشعور الأخلاقي بالخجل أو بالذل، أو بالفخر والاعتزاز. والطهارة الشعائرية شرط أساسي لتأدية الصلاة عند المسلمين. وقد يكون لهذا البحث عن الطهارة دور واع أو لاواع في حركات حماية الطبيعة الحالية (التي قد تفسر قوة حضورها في ألمانيا كحاجة للتخلص من الدنس النازي)، أو النزعة إلى اتّباع الطبيعة، المتأثرة بجان - جاك روسو، أو في حركات أنصار السلم المعادية للحرب، أو التيارات النباتية، أو البحث عن أطعمة "طبيعية" أو "حياتية".

والضيق الذي تتسبب فيه الفظاظة قريب من الشعور بالدنس: ليس من "النظافة" ــ وسوف نتحدث عن ذلك ــ أن تدخل روائح الطبخ (التي لا تزعجنا في المكان الذي نتناول فيه الطعام) إلى غرفة النوم، أو أن نستخدم الأوراق الصحية للمراحيض كمناشف للطاولة أو للأيدي، أو أن تجلى أواني المطبخ في المغسلة، لكون ذلك يخلق فوضى ويغير من وظائف الأشياء. ولسنا بعيدين في هذا المنظور ــ الذي هو تافه ومرتبط بالحياة اليومية ــ عما يقوله دوركهايم الذي يرى أن الديني هو تكريس للاجتماعي. ولكن أليس الديني هو بالأحرى ميدان اختبار لقوة "علائية"، أو أنه، على الأقل، مقابل للمدنّس؟ ولكون الديني مفرط الغنى بالمحتويات، فهل يكون مفهوماً شاملاً لكل شيء؟ إن المحظورات الحقيقية تتجاوز المنطق لتلامس المشاعر وتصبغ الحياة اليومية بصبغة العلائية الرمزية.

علينا في كل حال أن نتجنب، عند الحديث عن الديانات التقليدية، كلمة "الخوارق" التي تفترض وجود تعارض بين الطبيعة وما فوق الطبيعة، أي هذا التعارض الخاص بالفكر الغربي. يمكننا الحديث عن كائنات وقوى وأماكن "مقدسة"، معتمدين استخداماً توصيفياً للكلمة، يضعها على تناقض مع عالم دنيوي مرئي من قبل الانسان وخاضع للملاحظة وللمعرفة العقلانية (العلم) وللفعل التقني (ممارسة المهن). ويبقى ميدان المقدس متفلتاً من الاحاطة المباشرة، بحسب تعريف روجيه كايوا (R. Caillois) له. ولكون هدف الانسان هو أن **يعيش**، وأن يجد الوسائل الملائمة لذلك، يمر كل إنسان بتجارب مع الشر: وهذا هو ما يحد ويعرقل الرغبة في العيش بهناء. يتوجب إذن تجنب الشر وتجاوزه، واكتساب قوة تمنحنا

الخلاص؛ ولكن هذه القوة ليست سوى الحياة ذاتها. كل ذلك يتأتى عن مفـــاهيم وأعمال دينية، أي عن **قناعات وطقوس**.

وبما أن البشر غير قادرين على أن يمنحوا لأنفسهم الخلاص الذي يحلمون به، فإنهم يقرون بوجود **قوة** (أو أكثر) تتجاوز طاقاتهم وتكون قادرة على لجم الشـــر وتسيير شؤون العالم. تلك القوة السامية والغامضة يطلقون عليها حيناً اســـم إلـــه وحيناً اسم روح، الخ. وهي تستطيع في عدد من الظروف أن تتواصل مع الانسان، الذي يلتقط آنذاك ما يسمى **مانا** (قوة الطبيعة)، وهي كلمة أوقيانية تدل على ذلك العنصر الغامض الذي يمنح الانسان الحظ والنجاح.

نحتفظ باسم "الله" للكائن الأسمى (الذي يحدده الاسم ويتجاوز التســـمية) الذي يمنح الكون علائية بعد أن خلقه، حســـب الديانـــات الســـماوية. ولكـــن المعتقدات تملأ المدى الغيبي بقوى أخرى كثيرة.

الكائنات الخفية

ندرج، تحت عبارة **أرواح** الغامضة، كائنات ليست بشرية ومزودة بقـــدرة تفوق قدرات البشر في بعض الميادين. يجدر الحديث أولاً عن **وجود غيبي أو خفي** يتجلى من خلال **نشاط ما**؛ وهو وجود غير محدد الشكل، ولكنـــه إرادة محـــددة الزمان والمكان. وما هو هذا التجلي للقدرة الذي يمكن أن يمنح **المانا** بخيّر بـــالمطلق أو شرير بالمطلق؛ ولكن البشر ينتظرون منه الأسوأ. من هنا كان تعقيد العلاقة مـــع الأرواح، **والخبراء** وحدهم يستطيعون تبيان غاياتها ومتطلباتها، ومعرفـــة ظـــروف التفاهم معها، هذه الظروف التي تتكرس في طقس معين. وكل ديانة تفترض حـــداً أدنى من التنظيم والتراتبية.

تتكون الأرواح الشريرة بحاجة إلى **تعزيم**، أي إلى وسيلة لطردها والتخلـــص منها (أحياناً يكون مجرد كنس البيت عملية تعزيم). أما الأرواح الخـــيرة فتتطلـــب **الاستدعاء** من خلال محاولات الاتحاد معها أو بها، لدرجـــة تصـــل أحيانـــاً إلى الانخطاف والصرع.

والعبارات المستخدمة في مثل هذه الحالات تبين مدى المفهوم "المكاني" الذي نملكه عن العالم الغيبي، ومدى المسيرة التي يتم عبرها: فالانخطاف هو بمعناه الدقيـــق

عملية خروج من الذات تتجه في الغالب نحو الأعلى، أي نحو عالم عُلوي يستكشفه مثلاً "سحرة" سيبيريا، وهي عملية تتخذ اتجاهاً مماثلاً لما يقوم به البشر في الصلاة، أو في تقديم القرابين والأضاحي.

أما في الصرع أو المسّ فالاتجاه معكوس، حيث تأتي الألوهية أو روح الأقدمين لتطبق على المؤمن و"تمتطيه" فتتجسد فيه أو تجعله "زوجة" لها. تأتي الحركة إذن من الخارج، تهبط من عند الآلهة نحو البشر كما يحدث في إلهام الأنبياء أو الشعراء، من خلال خطاب الوحي والإلهام. و"الاستدعاء" يتوصل أحياناً إلى إعادة الميت من باطن الأرض أو من الجحيم (مثلما تفعل عرافة أندور باعادتها صموئيل إلى الحياة في التوراة). وتشكل الحركة الدينية في الغالب عملية ذهاب وإياب؛ فالساحر السيبيري يكرس بعد أن تختاره وتستحوذ عليه روح أنثوية، وأغلب الوسطاء الدينيين يمرون بدايةً في مرحلة سلبية ويعانون كثيراً قبل أن يصبحون قادرين على أن يبلغوا للإله توسلات البشر وأن يجلبا لهؤلاء الحظ أو الشفاء.

ويميز الاعتقاد بالأرواح احيائية الحضارات القديمة حيث كان القطاف والحياة الريفية المرتكزين إلى الأعمال الموسمية والحصاد يمنحان شعوراً قوياً بترابط البشر (أحياء وأمواتاً) مع البيئة وبانتمائهم إلى "كون" واحد. هناك تجسد كائنات الطبيعة وجود وإرادة الإله، أما سلوكها فإنه يتداخل مع سلوك البشر وكأن لها "روحاً" أي حياة. من هنا كانت كلمة "أحيائية" (animisme) التي ابتدعها تايلور من خلفية نشوئية، لم يعد مأخوذاً بها اليوم، ربطت بين النفس والروح.

يمكن للنهر أن يعطي أسماكاً أو أن لا يعطي؛ ويمكنه أن يتسبب بغرق السابح فيه، ويمكنه أن يفيض. والأحيائية تفترض أن للماء شخصيتها، فهناك "أرواح الماء" التي تسهل الصيد وتحدد من سيغرق وتعين لحظة الطوفان. ولقد كانت الديانة الرومانية تفترض وجود إله خلف كل عنصر من عناصر الطبيعة وكلٍّ من أعمال البشر.

والتمييز بين الأرواح والآلهة هو أمر اصطلاحي. ألا يفترض شعب يوروبا بأن آلهة الرعد والمعادن والجدري هي أرواح الملوك المؤلهة؟ ثم أليست العبادات

الشائعة في كل مكان لأرواح الجبال والأنهار والبحيرات دليلاً على أن الكون ما زال يغص بوجود آلهة متعددة كما كان في العصور الغابرة؟

مهما يكن من أمر فإن العالم غير المرئي يفترض العالم "الحقيقي" الذي لا يمثل العالم في ذلك دوراً "أساسياً" شبيهاً إلى حد ما بالذرة أو الكهرباء في عالمنا الراهن. وذلك يستدعي القول بأنه لا يمكننا التعرف إلى كافة عناصره، ولكننا نستطيع تحديد أنواعها الرئيسية من خلال مصادرها أو مظاهرها.

إن الأرواح التي تلعب الدور الأهم في حياة الإنسان، حتى وإن لم يكن تمجيد الأجداد واضحاً لديه، هي أرواح الموتى، معروفين كانوا أم مجهولين. وسوف نتحدث عن ذلك لاحقاً.

نستطيع أن نفترض أيضاً أن القرين، الذي سبق الحديث عنه، هو روح مرتبطة بالانسان، روح يرجح أنها صادرة عنه لكي تتيح له أن يلعب عن بُعدٍ دوراً في عالم السحر الغيبي.

ويمكن لروح كهذه أن تمنح مالكها القدرة على استعباد أرواح أخرى في الطبيعة، مثل روح حيوان كاسر، فهد مثلاً، تصطاد لأمرها الخاص، أو ثعبان؛ أو مثل روح كلب (أو محارب) يكون قد قتله ليصبح خادماً له ومدافعاً عنه في عالم الغيب. عند شعب با-فيلي في الكونغو، كما يقول ف. هاغنبوخر، تتيح المعارف الغيبية إبداع مخلوقات هجينة غير مرئية، كأن تُطَعَّم مثلاً على روح طفل قتيل روح ذبابة تستطيع الولوج إلى كل مكان، مما يتيح لمالكها معرفة وثيقة بكل ما يدور من حوله.

إن روحاً كهذه ليست بعيدة عن روح الألوهة التي تسكن عند شعوب جنوب الكاميرون جسد "ميغالا" الساحرة، أو تصبح آلهة عند شعوب أخرى، مثل "فا" أو "إيفا" في مجتمعات خليج بنين.

وتتجلى الأرواح في الغالب بأشكال حيوانية، ابتداء من أرواح الموتى والسحرة التي يمكن أن تظهر على شكل طيور حارسة أو فيلة أو وحوش كاسرة، الخ. وغالباً ما يجسد حيوان يقال عنه "طوطمي" روحاً حارسة لجماعة (أو

لشخص) تحدد إكراماً له بعض المحظورات الغذائية تدليلاً على شكره وحمايته من المخاطر التي قد تهدده.

ويعتبر العالم مسكوناً بكثير من الأرواح الأخرى أو الجن الأكثر بعداً عن الانسان، بدءاً من أجناس المخلوقات التي تقول أساطير الشعوب بأنها أتت إلى العالم قبل الانسان أو معه: مثل التوأمين الإلهيين "ننومو" عند الدوغون، أو شعب الايكانغ المخلد في أساطير شعب التوماتو الميلانيزي، والتي تتحدث أيضاً عن سلالات مخلوقات معدنية يفترضون وجودها حقيقياً ومؤكداً.

وفي كل مكان تقريباً يحكى عن أعداد كبيرة من الجن والعفاريت والأشباح والفزاعات الساكنة في الغابات والأقزام الذين يعيشون في باطن الأرض. في بوركينا فاسو تمثل الأقنعة جن الأدغال الذين سبق أن رآهم بعض الناس. وفي أماكن أخرى، يمكن للانسان أن يتواصل مع روح الغابة أو روح "صيد الخنزير" التي تؤمن له النجاح بصيد الخنزير البري. وهو يخشى جن الأنهار الذين يبتلعون، وقت الأنوار، من يزعج أهل قريته، أو جناً آخرين يقيمون في الكهوف أو تجويف الشجر أو بين الصخور أو على قمم الجبال.

يخصص لكل من هؤلاء طقس معين. أما حين تمثل الأرواح ظواهر طبيعية كبرى، كالشمس والقمر والأرض والسماء والمحيط والصاعقة وقوس قزح، فهناك يحدث الانتقال إلى الألوهية والدين.

تجمع الديانات القديمة ما بين "الأحيائية" **والأرواحية** (mânisme)، أي الاعتقاد بدور أرواح الجدود وبالطقس المخصص لها. ويفترض هذا الاعتقاد وجود عدة "أرواح" أو "نفوس" في الانسان (أربعة في الداهومي أو عند الأشانتي، مثلاً) يكون لكل منها مصير خاص: "النَفَس" و"القرين" و"الظل" و"الشخص". ويستطيع البشر، مثل باقي المخلوقات، أن يزدوجوا، كما في تجربة الحلم، سواء في حياتهم بواسطة السحر، أو بعد مماتهم حيث يصبح بمقدور واحدة من ملامح الميت أن تؤذي أو أن تمنح الخير للأحياء. ولهذا تجدر العناية بها اتقاء لشرها كما سوف نرى في طقوس الموت.

كان في البيت الصيني مذبح يتيح أحياناً إقامة الشعائر لعدد يبلغ أحياناً خمساً وعشرين من الجدود حسب تسلسل أبوي، مثلما كان البيت الروماني يخصص مكاناً قرب المذبح لتماثيل الجدود التي تمثل مجموعة الآلهة المنزلية. وبقدر ما تقيم عائلة في أماكن مختلفة وتنتمي إلى أجداد مختلفين، يكون عليها تمجيد الجميع الذين يتفهمون ذلك ويصفحون عنه.

ولكن ذلك الصفح يتحدد بسقف داخلي يسلّم بأن لكل ديانة معتقداتها الخاصة (بالبعث، أو بالسحر، الخ) التي لا يمكن إنكارها، تحت طائلة الهرطقة والاقصاء عن الجماعة. وعندما تُعرَّف تلك المعتقدات من خلال مفاهيم محددة، تأخذ شكل عقائد ماورائية أو أخلاقية؛ ثم يجري تناقلها بشكل أسطوري.

الأساطير هي الحكايات التأسيسية، قصص الآلهة والأشياء، التي تشكل مجموعة **تصورات** عن علاقات العالم والبشر بالكائنات الخفية. والأسطورة، التي تراوح ما بين الخرافة والعلم، هي عملية تنظيم عقلاني. فهي تحدد موقع الانسان في العالم بفضل مجموعة من المعطيات داخل وجود كلي مؤكد التنظيم (الكون) إضافة إلى الملاحظة والرؤية. وللاسطورة ارتباط وثيق بمصير الكون (خلق الأرض الانسان والأرواح) وبأصول التقنيات (الزراعة والنار والحدادة)، أي بكل ما يعطي الحياة ويواكبها. وهي تحدد الميادين والأشياء المقدسة بتعريفها وتبريرها للأوامر والنواهي. ويفتش الباحثون المعاصرون فيها عن القوانين العامة للفكر. ولكن ليس هذا هو المهم لدى الشعوب المؤمنة بها، لأنها إطار سلوكهم مرجعيتهم الأساسية. إن عصرنا يمتلك، وسيمتلك، أساطيره الأكيدة (المساواة، التقدم)؛ و"العلم" يلعب فيه أيضاً دور مرجع أسطوري.

تنطلق الأسطورة من "زمن غابر" ("في البدء") تتداخل فيه طبقات الكينونة ويسوده سديم منطقي أو اجتماعي أو طبيعي يجدر توضيحه. فيكون هدف الأسطورة أو وظيفتها أن تؤسس بالتوافق لقبول اجتماعي مشترك بالواقع الراهن؛ ولذلك تقوم بالتخلص من عناصرها الفظة أو الشاذة لتصبح على توافق مع رؤى أخرى متقاربة وتشكل نموذجاً متماسكاً، ولذلك يظهر فيها بشكل جلي عمل فكري تنظيمي. ولكن، مثلما هي الحال في الحلم، تبقى الصور التي تعبر عنها مزدوجة، بل متعددة المعاني. وكل دراسة معمقة لظروف تكوينها تكشف عن

تداخل أكثر من خطاب فيها. فهناك عناصر شبه ثابتة فيها: الكوفان، التوائم، الإله الماكر، إبن الملك المنفي، الصياد التائه والمؤسس للمملكة. أما النهاية العتيدة فتكون إما بالإستقرار الهانئ، وإما باستعادة دورية تتوافق مع حركة النجوم والكواكب. لقد كان مالينوفسكي يرى في الأسطورة نصاً تأسيسياً ضرورياً لاعتماد الطقوس (ونستطيع التعميم فنقول: للسلطة الاجتماعية). لقد أشرنا فيما سبق إلى التحليلات التي قام بها ليفي شتروس وماري دوغلاس؛ ولكن علينا الإشارة أيضاً إلى دراسات أخرى حول الفهم الداخلي للأساطير قام بها جورج دوميزيل وج.ب.فيرنان وم.ديتيان عن الميتولوجيا الهندو - أوروبية، ون.بلمون عن المقارنة بين الأساطير والحكايات الشعبية.

عندما يحدث تحول اجتماعي أو ثورة، تتغير الأساطير بدورها، أو تموت. تصبح إما حكايات كاذبة، أو قصصاً رمزية، أو شعراً. هكذا يرى أفلاطون الذي يبين التناقض بين التفكير الفلسفي (logos) والأسطورة، مع أنه يعتبرها ضرورية. وهذا ما يراه أيضاً لوكريشيوس الذي يجهد في إحلال أسطورة جديدة مبنية على أساس مادي مكان الآلهة القدماء؛ وهذا ما يحصل عند اعتناق دين جديد، أو عندما تتهاوى الأطر الفكرية القائمة، كما حصل في القرن الخامس عشر في أوروبا، أو كما يحصل اليوم مع الأحلام الماركسية.

ولا يجدر الخلط بين الأساطير والحكايات الرمزية التي تمثل فضلات من الأولى، ولكنها تشكل بحد ذاتها حكايات دنيوية لا علاقة لها بالإيمان. فهي لا تستتبع، كما في الأساطير، مواقف جماعية أو دينية أو روحانية. إنها تكتفي بإعطاء دروس في الأخلاق ونصائح عملية تلتقي مع "حكمة الشعوب" التي هي مشتركة بين الناس، مثل التحليل المنطقي.

الدين من خلال الطقوس

الطقوس الدينية (لأن هناك طقوساً دنيوية أو مختلطة، مثل قواعد السلوك) هي تصرفات محددة بشبه قوالب تكرارية تتضمن أفعالاً ورموزاً تدخل فيها عادة بعض الأشياء، وكلاماً يتردد أحياناً من ماضٍ سحيق. ويمكن تقسيمها إلى وسائل دفاع والتزام (حسب موسى)؛ إلى طقوس رقابية تتضمن المحظورات والوصفات

التي قد تكون سحرية بشكل أو بآخر، وإلى طقوس تذكارية، أو احتفالات، تستند إلى الأساطير التي تعيد أحياءها أو تكرر تمثيلها؛ وهي تجهد، من خلال التكرار إلى خلق نوع من استعادة الزمن، أو بالأحرى إلى الخروج من نطاق مرور الزمن. وهكذا تكون أوالية واحدة للعلاقات بين البشر وإطار المقدسات متمثلة في الأساطير ومعاشة في الطقوس. ولكن يجب أن ينظر إلى الطقس بحد ذاته على أنه يشكل أوالية مستعادة مثل مر الفصول أو مراحل الوجود، بحسب التجارب التي تمر بها الطائفة أو الشخص. ويمكن لجميع تلك العناصر أن تلتقي معاً: يمكن أن ترتبط طقوس مسارّة الشبان بموسم البذار أو بوضعية تكفير، كما أن التقويم المسيحي للزمن يربط مراحل السنة بحياة السيد المسيح.

وليس بالأمر الهام أن تكون الحكايات الأسطورية ما زالت موجودة، أو قد اختفت، فالطقوس تواصل لعب دور "إدغام" المجتمع في الوحدة الكونية. وما يعطي القوة للطقس ليس معناه الأصلي، ولا فاعليته الحقيقية، ولا الأمان الذاتي الذي يمنحه، وإنما قدرته على تعديل المواقف من خلال تمتين تماسك الجماعة التي تقيمه. قد لا يهطل المطر بعد تأدية طقوس الاستسقاء، ولكن تجييش المشاركين بها يساعدهم على مجابهة الجفاف بشكل أفضل.

بحسب التمييز بين الطقوس **والعبادة**، إذ يجدر تخصيص هذا المصطلح للتبجيل المخصص للألوهة. وتأدية العبادة تضم عدداً من الطقوس؛ ولكن ليست جميع الطقوس مرتبطة بالعبادة.

والطقوس الأكثر أهمية هي طقوس العبور والأضحيات.

لقد استمدت **طقوس العبور** تسميتها من فان جينيب (Van Gennep): وهي المرتبطة بالتحولات الكبرى والتي تطبع **المحطات الأساسية** في الحياة: الولادة والمُسارّة والزواج والموت. ولقد برهن فان جينيب بأنها تخضع لمنطق عالمي شامل، مهما اختلفت مظاهرها. وهي تستخدم لنقل الأشخاص من وضع معين إلى وضع آخر؛ وبين الوضعين توجد فترة انتقالية تمثل "هامشاً" يمر فيه الشخص، وبطرق شديدة الغرابة أحياناً، بشيء يشبه موتاً يتلوه بعث. هكذا يكون للطقس دور خلق إنسان جديد، يحمل في الغالب إسماً جديداً ويُستأمن على سر المسارّة الذي لا

يهدف إلا إلى تأمين التماسك والخضوع الاجتماعيين. وعندما يختبر الانسان كيفية أنه لا يمكن منح حياة جديدة، أو العبور من حياة لأخرى إلا من خلال المـــوت، فإنه يعلن خضوعه لقوانين الكينونة.

المُسارّة هي، بالمعنى العام، العبور إلى معرفة لا يمكن التوصل إليها إلا في نهاية مسيرة طويلة: التمكن من تقنية ما، أو الدخول إلى خفايا علم ما. وبتعبير أكثر دقة فإن المسارة هي مجموعة الطقوس التي يتم من خلالها (أو كان يتم في الماضي) عبور الأولاد، ضمن مجموعات، إلى اكتساب الهوية الاجتماعية للراشدين. إن الدراسات حول هذا الموضوع كثيرة جداً في الانكليزية، ولكن هناك دراسات هامـــة جـــداً باللغة الفرنسية، وخاصة حول المجتمعات الافريقية (شعوب بامبارا وسارا وبيـــتي وغبايا مثلاً).

يجدر ألا يُعترف اعترافاً كاملاً بوضع البالغ إلا لدى الذكور. ولهذا كـــانت مُسارَّة الفتيان هي الأكثر أهمية؛ ولكن يندر ألا نجد لها مثيلاً عند الإناث. ويمكـــن أن تمتد تلك الطقوس، التي هي عامة أحياناً وسرية أحياناً أخرى، على شـــهور أو سنوات عديدة. وهي تقتضي دائماً عزلة لا يجدر أن يظهر المرشحون خلالها أمـــام العامة، إضافة إلى اختبارات عديدة و"تعاليم" يتلقونها في الأدغال بعيداً عن القرية.

ومع أن هذه الطقوس تتواكب عادة مع ختان الفتيان أو الفتيات، فقد تكون غير ذات صلة بها. والتشويه الجسدي المصاحب لها (الأضحيات، الوشم، تقليـــم الاسنان) يهدف إلى طبع الجسد (بشكل مؤلم) بذكرى مرحلة المســـارة، أي إلى طباعة حدث ثقافي على جسد الطبيعة. والهدف منـــها هـــو إعـــلان "البلـــوغ الاجتماعي" والحصول على وضع يقتضي حقوق وواجبات الراشـــدين، وليـــس البلوغ الجسدي الذي غالباً ما يتجاوز الطقس بصورة أو بأخرى. في مسارة شعب بيتي، المسماة "سو"، كان يمكن أن تضم دفعة المتسارين صبية (يبلغون مـــا بـــين السبعة والثمانية من السنين)، ورجالاً تجاوزوا العشرين وسبق لهم أن تزوجوا.

أما الاختبارات والتعاليم المشتركة فإنها تهدف إلى تقويـــة التماســـك بـــين المتسارين كأعضاء أساسيين في الجماعة. ولا يمكن لذلك التماسك أن يتم إلا مـــن خلال علاقة تعارض أو تعاكس مع عالم غير المُسارِّين. ولكن تحليل فان جينيب هو

ما ينطبق بصورة عامة على طقوس المسارة: فراق، هامش، قبـــول. إن انســلاخ الأولاد عن بيئتهم الأساسية يحدث أحياناً بصورة عنيفة: عند البيتي مثلاً، يتوجـب على المرشحين أن يشتموا أمهات بعضهم بما قد يشكل إهانة لا تغتفر في الأوقـات العادية. أما "المعارف" التي يحصلون عليها فليس لها أي معنى خارج الطقس ذاته، إذ أنها تقتصر على معلومات وحركات تمثيلية. فمادة "الأسرار" التي تقتضيـها كـل مسارة تنصب، أكثر من انصبابها على التراث الداخلي للجماعة، علـى نــزع الغموض المحيط ببعض التصرفات، وعلى طاقة تحمل عدد من الاختبـارات الـتي تهذب شخصية المبتدئين القديمة: تحمل العيش في الأدغال عارياً، الطعام القليـل أو الكريه، الضرب بالعصي، وخز الحشرات، الخ. ولكن الوضع الجنسي الاجتمـاعي هو الذي يلعب الدور الأساسي؛ فالسر الخفي هنـا يتمثـل في كـون الرجـال يستحوذون هنا، بصورة رمزية، على قدرات النساء فيشكل كل منهم لنفسـه، في أوستراليا مثلاً، مهبلاً اصطناعياً ينـزف ساعة الختان، أو يتصور نفسه امرأة عنـد وشم عنقه لدى شعب بيتي، أو يتمثل ولادته ثم إرضاعه من السائل المنوي عنـد شعب بابوا في غينيا الجديدة (هردت 1982). ونجد أمـوراً معاكسـة لذلـك في المُسارَّات النسائية. وفي الحالتين هناك رمزية ولادة الذات من الذات، ضمن الرباط الكوني مع الآخر.

تبلغ المسارة أوجها في مرحلة "الموت" الرمزي للمرشح، الذي يجبر مثلاً على عبور نفق يدعى "القبر" ويكون غاصاً بالأشواك والحشرات السامة. وقد يصبـح الموت حقيقياً لمن لا يستطيع اجتياز هذا الاختبار. تكون المسـارَّة إذن شـبيهة بمجلس أعلى للتقييم، وتمثل وسيلة لاختيار الأكفياء، إذ أن غير القادرين يعجـزون عن اجتيازها. وهي بالمعنى الحقيقي للكلمة، تأكيد لهوية الذكر كذكر: تدريـب على القتال وعلى الصيد، ومدرسة للشك واليقين. وغالباً مـا يـبرهن خلالهـا للمرشحين أن الأقنعة ما هي إلا رجال، وليست أرواحاً، وأن الصوت الإلهـي أو الحيواني الغامض الذي يدفع غير المؤمنين إلى الفرار ما هو إلا صوت آلة الرومـب الموسيقية: تكشف المسارة إذن عن أن دور المقدس يقتصر هنا على حجب الهويـة الحقيقية للسلطة الاجتماعية.

ينتهي عزل المبتدئين بالموت إذن. ولكن عملية بعثهم في "حياة جديدة" تكون بالغة التعقيد: عليهم أن يتعلموا خلال حياة هامشية، أي حياة "مقلوبة" تكون فيها السرقة، مثلاً، مباحة، ولا تنتهي إلا بقبولهم في مجتمع البالغين. وعند الشعوب المحاربة أو الصيادة، يتوجب على المبتدئ أن يتوج مسارته بقتل إنسان أو شبيه إنسان، كالقرد أو الحيوان المفترس.

إن مرحلة "الموت - البعث" تبدو أساسية في عملية المسارة. وهي موجودة حتى في طقوس المجتمعات التي لا تعتمد (أو لم تعد تعتمد) المسارة الاجتماعية الجماعية، مثل مجتمعات **فودون** في بنين أو **بويتي** في الغابون. ويهدف الطقس إلى تمثيل دورة الموت - الحياة - التكاثر، أمام الملأ، وبصورة حقيقية أو رمزية. فكما أن البذرة تموت في الأرض قبل أن تنبت، يتوجب على الشاب أن يموت بطرق مختلفة قبل أن يعيش حياة جديدة في المجتمع. وطقوس الأسرار في المسيحية هي طقوس موت وانبعاث، أي طقوس عبور. ولكن هناك أيضاً مجتمعات لا تعرف طقوس المسارة، سواء لكون الزواج والارث يحلان مكانها (يبقى العازبون قاصرين على الدوام)، أو لكون القانون المدني هو الذي يحدد سن الرشد.

والمقارنة مع طقوس قديمة مماثلة (احتفالات اسبارطة وايلوزيس) أو مع احتفالات المشاكسة الحديثة بين القدامى والجدد في المدارس والجامعات والمصانع والثكنات، تجعلنا نتساءل حول الصبغة العالمية لمؤسسة رأى بعض الشعوب المستعمَرة في المدرسة تجسيداً لها، وحاولت شعوب أخرى إحياءها (مثل التشاد)، ثم كرسها بادن - باول في أوروبا من خلال الحركة الكشفية.

لكن طقوس المسارة التقليدية تتخذ في الغالب صبغة دينية وكونية خاصة، وخصوصاً بتركيزها على التناقض والتكامل بين الدغل والقرية، وبين الأحياء والأموات. وكما في القداسة، وفي المقدس بشكل عام، فإن تلك الطقوس هي متعددة الغايات والمعاني. فهي تربوية بالتأكيد من خلال الوسم الاجتماعي، وهي تهدف إلى تبيان العلاقة مع الأموات ومع الطبيعة، ولكنها قابلة ايضاً لحمل عدد من المعاني الأخرى مثلما خلص إلى ذلك ج. باتيسون (1936) في دراسته عن شعوب إيتامول في غينيا الجديدة، حيث تجاوز التفسير الوظيفي والاجتماعي للطقس لكي يدخل في أبعادها المنطقية والنفسية والعاطفية. فهو يبين بأن احتفال "نافن"

(Naven)، الذي يجبر، مثل "سو" شعب بيتي، على لعب أدوار مخالفة للطبيعة، يؤسس، من خلال مراحل متلاحقة، لمسار تأكيد التمايز بين الرجال والنساء، وبين الأقارب والأنسباء، الخ، وذلك ما يسميه **تكوّن الانشقاق**. ومن هذه النقطة انطلقت الدراسات اللاحقة لهذا الباحث حول التواصل الانساني والحيواني، أو علم النفس المرضي حيث يقرر بأن الاختلال العقلي ينتج عن اختلال في عملية التواصل داخل العائلة. وسنعود إلى ذلك لاحقاً.

يعطي تحليل المسارة كتحديد للهوية تبريراً للنظرة العقلانية التي لا تكتفي باعتبارها مقتصرة على "المقدس". ألا يشكل مجرد تسجيل شخص، اليوم، في سجلات الأحوال الشخصية نوعاً من طقس يحدد الوالدين والسن والاسم والانتماء الاثني أو الوطني لهذا الشخص؟ وهذا أيضاً ما يشكله قتل ثور بطعنة رمح، مما يمثل العمل التكريسي الوحيد المطلوب لدى بعض إثنيات إفريقيا الشرقية، وما يتجاوز التقسيم الثلاثي الذي يبنيه فان - جينيب على المنطقية الزمنية (والذي هو اصطلاحي مثل كل تحليل آخر). تكشف هذه المقاربة عن مظهر أساسي مشترك بين جميع طقوس المسارة: صفتها الانتقالية. فهي تمثل استدعاء لتحول وإعادة تشكيل الهوية الاجتماعية النهائية التي تمنحها. وهي تلقي ضوءاً على الانحراف الجنسي. ولكن عندما يتعلق الأمر بالتكاثر البشري، أو بالتشكيل النهائي للهوية، أو بتكريس ملك على وشك استلام الحكم، فإن العامل الديني يكون موجوداً بشكل أو بآخر، حتى وإن كانت الدراسات الحديثة عن التواصل تقدم لنا الكثير من المعلومات عن هذا الميدان.

الولادة هي، في التسلسل الزمني، أول طقوس العبور الذي يحول حدثاً عضوياً إلى حدث اجتماعي. ونجد فيها نموذجاً للصورة التي رسمها فان - جينيب: فصل (الأم عن الطفل، وحبل السرة، والمشيمة)، حياة عزلة في كوخ الولادة حيث تبقى الأم ووليدها في حالة ملتبسة، أي مدنسة، وفي النهاية عرض الطفل على الملأ واعتراف الأب به، ثم فرض الاسم (الذي هو غالباً اسم أحد الجدود)، والعمادة أو الختان، الخ. أما الولادات غير الطبيعية أو النادرة، فهي تتم ضمن طقوس خاصة، مثل ولادة التوائم الذين يعتبرون مخلوقات مقدسة = خطرة.

لقد سبق أن ذكرنا مناسبات أخرى لطقوس العبور، مثل التمييز بين فئات السن (الأديان التي تؤمن بالخلاص تعرف كلها ما يعادل **المناولة الأولى** الكاثوليكية) ومثل **الزواج**.

والموت هو آخر تلك المراحل. وهو لا يعتبر في أي مكان نهاية للوجود البشري، بل كرحلة يجب أن تحترم جميع مراحلها لئلا تنتهي بضياع يكون مؤذياً للأحياء. والمراحل الأولى تبدأ في اللحظات التي تلي الوفاة مباشرة، سواء بمشاركة الجثة في عملية التحكيم التي تهدف إلى تحديد المسؤولين عن موتها، أو بتعريض روح الميت إلى مسارة تتحدث خلالها مع أقاربها، أو تناديهم من الدغل، أو تتحاور مع ورثتها، الخ. ويقام في الغالب ربط بين الموت المأساوي والجريمة. أما نهاية الرحلة فهي عالم السماء أو تحت الأرض، وفي الحالتين هو مختلف عن العالم الأرضي، وأحياناً يبقى فيه الوضع الاجتماعي ذاته كما على الأرض (إفريقيا، البيرو القديمة، الصين)، أو يحدث العكس أحياناً، إذ يحكم على الميت ويجزى حسب أعماله (البوذية، الهندوسية، المتوسط القديم، الديانات الابراهيمية).

وهناك التباس شديد يحيط بروح الميت، خاصة في طقوس الدفن وخُطبه. فمن جهة، يُبذل كل الجهد لطردها (التعزيم) خوفاً من أن تعود لتعذيب الأحياء: يُبين لها أنه لم يعد لها مكان هنا، وأن عليها الرضوخ لقدرها. ومن جهة ثانية يُعمل على مصالحتها وعلى جعلها إيجابية بسكب الشراب وتوزيع المآكل وتقديم الأضاحي، وذلك لأن الروح تكتسب، لدى وصولها إلى العالم الغيبي (الحقيقي)، قدرة تفوق قدرة البشر الأحياء. وإذا ما ظهرت هذه القدرة الفائقة والإلهية كسمة ملازمة لأحد الموتى، تنشأ عندها محاولات لإعادته بقصد التوحد معه (طقوس الاستدعاء)، مثل دور الرعدة في الفودو الأفرو - أميركي (التي يعطي فيلم ألبير كامو "أورفيو نيغرو Orfeu Negro" مثلاً عنها)، وهي ممارسات متجذرة في طقوس فودون وأوريشا **(vodun et orisha)** (التي تضم أرواح الأبطال والملوك المؤسسين المؤلهين) على شواطئ بنين. ولكن هناك نمط علاقة أكثر هدوءاً مع أرواح الأموات، وهي موجودة في نفس المنطقة من خلال "جمعيات العائدين" التي تعرض على العائلات فرصة اللقاء مع فقيدها الذي يعود مُقَنّعاً ومرتدياً ملابس فاخرة. ولكن هناك خشية أمام هذا النمط الذي تصاحبه ممارسات غريبة. وحتى

أمام الموتى القريبين، يظهر نفس الخوف الذي يثيره الموتى المجهولين والذين يملأون الكون لدرجة أن البيتي، في الكاميرون، يتعوذون منهم عندما يقومون بقطع شجرة، أو يخشون ظهورهم في الليل أو في الدغل، ويستخدمون عبارة "لقد رأيت عائداً" للدلالة مجازاً على تجربة مؤلمة أو مصاب طارئ.

إن فساد الجسد هو الذي يستدعي تلك الفضيحة، ذلك الدنس الاجتماعي الذي يمثله الموت؛ ولذلك فإنه يعتبر دائماً نوعاً من التدنيس. يمكن أن تترك الجثة في العراء (فوق أغصان الأشجار، او في الصحراء)، أو أن تدفن، أو تلقى في الماء، أو تؤكل، أو تحرق ـــ والحالة الأخيرة معتمدة في الهند حيث يعتبر الموت تجدداً للحياة من خلال النار ـــ. وفي مصر والبيرو وبولينيزيا كان يُعمد إلى تحنيط الجسد. وفي أغلب الأماكن يتم حفظ العظام، "الرفات"، والرأس على وجه الخصوص، كوسيلة للحماية، أو للذكرى على الأقل، مثلما هو شائع في إفريقيا الوسطى أو غينيا الجديدة.

والأموات لا يصبحون بالضرورة أسلافاً؛ فبعد تحولهم من أرواح هائمة إلى نفوس مطمئنة، لا يمكن أن يصبحوا أسلافاً ويبقوا كذلك إلا إذا كان لهم سلف، وإذا عمد بعض من هؤلاء إلى تكريمهم من خلال أضحيات يسيل دمها من أجلهم، أو ان يقدم لهم ما ينقصهم من طعام وشراب. من هنا كانت أهمية النسل في العديد من المجتمعات (وللنسل الذكوري تحديداً عندما لا يكون بمقدور النساء تأدية هذا الطقس، كما هي الحال في الصين). وأولئك الأسلاف هم، على خلاف الأموات "الحديثين"، قديسون أو أبطال، وذلك لكونهم يمتلكون سلطة معاقبة المخالفات والتجاوزات، ويمثلون بالتالي ضمانة المحظور والمباح، وأيضاً ضمانة النظام الاجتماعي والانتقال الشرعي للممتلكات والأراضي، مثلما أثبت ذلك ماير فورتيس وج.غودي في دراساتهما الافريقية.

ومع اختلال إيمان الانسان المعاصر بالبعث فإنه أخذ يقلل من أهمية الموت، و لم يعد يعرف ما هو السلوك الواجب اتباعه في فترة الحداد، دون أن يتوصل إلى التخلص من عقدة الذنب تجاه المرحوم. من هنا كانت حالات العُصاب الناتجة عن كبت الحزن، والتي تحل اليوم مكان الأرواح المنتقمة التي كانت سائدة. ومن هنا تنطلق الملاحظة والتفكير والتجديد لتشكل مجتمعة ميدان "علم الموت"

(Thanatologie) الذي تتميز فيه دراسات ل.ف.توماس عن أنتروبولوجيا المـوت المعاصرة.

تشكل **الأضاحي** إذن تواصلاً بين عالمنا هذا وعالم الغيب من خلال ضحيـة مكرَّسة تُقَدَّم بهدف الوساطة. ولا يوجد في البداية أية علاقة بين الانسان و"الآخر" الذي يستهدفه، أو ينشد أن يكون هو هدفاً له. تكمن أواليـة التضحيـة إذن في تماهيات متتابعة تمر عبر سلسلة التواصل في هذا الاتجاه أو ذاك: تواصل المضحي مع الكاهن أو اختصاصي الاضحيات، وتواصله مع ضحيته، وتواصل هذه الضحية مع الروح (أو الإله)، أو بصورة معكوسة. وعملية التماهي هذه هي التي تطبع الـ "سو" عند شعب البيتي وفي القربان المقدس عند المسيحيين حيث تمثـل الأضحيـة المؤلهة استرجاعاً للحياة. ومن هنا كان التحول الخيِّر للفرد والجماعـة والموقـف والظروف التي استدعت التضحية. كما أنه يمكننا مقارنة ذلك بانتقـال الإلهـام الشعري من الله إلى الإنسان وبافتتان الشاعر في الحالة الـتي يدعوهـا أفلاطـون "الدالف" أو "الإيون" (Ion).

يقتضي أبسط أشكال التضحية القيام بالإراقة، أي بسكب بضع قطرات من مشروب ما على الأرض، وعلى نية الأسلاف، أو بتقديم "بكائر" المحصول للآلهـة. ويمثل ذلك، بمعنى ما، تأدية واجب بهدف طرد القوى الغيبية المزعجة، ثم الانصراف الى الأكل والشرب براحة واطمئنان. ولكن الأرواح تفضل الدم لأنه عصارة الحياة التي فقدها. من هنا كانت التضحية بالمخلوقات الحية.

ولكي يكون هناك تضحية حقيقية، فإنه يتوجب أن يكون الجزء المخصـص لها من الأملاك موهوباً لعظمة الله أو الآلهة من خلال مسيرة من التجرد والتفـاني. أما إذا دخلت في ذلك فكرة التجارة (« أعطيك لكي تعطيني ») فإن الهبة تضحـي مصلحية والتضحية نسبية. وهنا يتوضح موضوع، غامض عموماً، هو الانتقال مـن السحر إلى الدين بمعناه الحقيقي.

تهدف الطقوس غالباً إلى تجاوز الزمن، وخاصـة مـن خـلال تكرارهـا وأقدميتها. و**المعبد** الذي تقام فيه يضحي بصورة متماثلة منشـأ لكـل الأمـاكن ومركزاً للكون.

بقدر ما تقدم الأساطير من رؤية شمولية للعالم، وما تعبر عن إيديولوجية مترابطة ومتكاملة، تتكاثر الطقوس وتشتد هيمنة الدين على كل نواحي الحياة. وهنا يصبح التمييز بين الديني والدنيوي شبه مستحيل، وخاصة في المجتمعات التقليدية التي كانت محكمة التنظيم على الصعيد السياسي. لقد كان الرومان الأقدمون يضعون آلهتهم في كل مكان. وهكذا يصبح الضغط المتواصل للعامل الديني شاملاً كافة أفراد المجتمع وملزماً إياهم باتباع النظام العام وبعدم الخروج عليه، ويضحي كل نشاط ـــ فكري أو مادي أو يومي ـــ مصبوغاً بالطقوسية، وكل قرار، مهما كان حجمه، خاضعاً للألوهية؛ وكل إخلال هو بالضرورة دنس أو خطيئة، ولذلك يستدعي العقاب أو التكفير عنه.

ولكن، مهما بلغ الدين من شمول لكل نواحي الحياة، فإن حيزاً من الحرية الدنيوية يبقى مصاناً بفعل ضرورة التوفيق ما بين المنطقي والنفسي: فالديني لا يكتسب معناه الحقيقي إلا بتموضعه في الدنيوي؛ كما أنه لا يمكن للانسان فهم القدرة الغيبية إلا بالمقارنة مع قدرته الذاتية؛ وبما أنه يتوصل إلى النجاح أحياناً، فإنه يفترض وجود قدرة تستطيع النجاح حيث يخفق هو. وهكذا تضحي تجربة نظام ونشاط ماثلَيْن (immanents) ضرورية لافتراض نشاط ونظام مفارقَيْن (Transcendants).

وعندما تزيد دائرة المقدس من تسلطها لتسيِّر الناس بفعل الخوف (كما في الديانة اليهودية)، تتولد أشكالٌ متعددة من الاحتجاجات مطالبة بالحرية، مثل النبوئية التصوفية، أو التصدي لرجال الدين، كردة فعل مدنية تفترض غالباً تدنيسية (والتدنيس هو نقطة انطلاق للعديد من الأساطير، كما أنه يلعب دوراً هاماً في الكثير من المتغيرات التاريخية). وعلى عكس ذلك فإننا نجد في مناطق ضعيفة التنظيم السياسي، مجتمعات ضعيفة التدين، لا تتبوأ فيها الأرواح مكانة مميزة، ولذلك نراها تعتنق بسرعة واحدة من الديانات السماوية.

ويعبر المنحى الشمولي للدائرة الدينية عن نفسه بصورة أكثر شرعية عندما تتوصل إلى الاحاطة بدائرة الدنيوي دون إنكارها: فما يقى دنيوياً من جهة،

يستطيع من جهة اخرى أن يكتسب بعداً روحياً. تلك هي حالة العديد من الديانات الباطنية، وحالة المسيحية (« كل شيء نعمة من الله » ، تلك هي الخلاصة التي يطلقها "راهب الريف" عند الأديب الفرنسي برنانوس).

في منشأ الدين

حاول البعض إيجاد أصول الطقوس (والدين) في الشعور بالخطر والخوف من الأحداث الطارئة الذي يحاول الانسان تجنبه. ولكن قد يحدث أن يكون الاطار الدنيوي هو المكان الذي تمارس فيه أخطر النشاطات. فعند شعب نجيندو في تنجانيقا تلعب تربية النحل في الغابات دوراً أساسياً، وتُعرِّض لمخاطر جمة: « مسيرات ليلية طويلة في غابات مخيفة، والعثور على فرق النحل العدوانية في مرتفعات شاهقة، دون التزود بأية شعائر». وذلك ما يلاحظه ليفي- شتروس الذي يضيف: « ليس من الضرورة أن يستدعي الاحساس بالخطر الطقوس، إذ أن العديد من القبائل التي تعيش على الصيد تهاجم أشرس الطرائد دون اللجوء إلى طقوس معينة » . (Lévi-Stauss, Le totémisme aujourd'hui, p. 97). وأكثر من ذلك، فإننا نميل إلى الاعتقاد بأن «الانسان قد لا يشعر بالقلق خارج إطار الطقوس والايمان، وبأن الطقس يلعب دوراً نفسياً في توليد الشعور بالخطر وبفقدان الأمان. فمن غير المنطقي أن يشعر سكان جزيرة أندمان بخطر أو خوف من استهلاك لحم الخنزير أو السلحفاة لو لم يكن هناك طقوس معينة قد يكون الهدف منها الحفاظ على هذين النوعين ». نستطيع القول إذن بأن « السحر والدين لا يمنحان الانسان الثقة بنفسه والراحة الداخلية والشعور بالأمان، بل يولدان لدى البشر خوفاً وقلقاً قد لا يعرفانهما خارج هذا الاطار».

يندرج ليفي-شتروس في التقليد السائد بعد أوغست كونت والذي يدمج علم النفس بعلم الأحياء أو علم الاجتماع، فينتقد كل محاولة تفترض أن الطقس ناتج عن شعور ذاتي (مثل محاولة فرويد في **الطوطم والحرام**): يبدو علم النفس الاجتماعي المعاصر وكأنه يفترض أن كل إنسان يشعر تبعاً للطريقة التي يُسمح له من خلالها، أو يُحظَّر عليه، أن يتصرف أو يحس (المريض النفسي أو مختل العقل يعبران عن نفسهما، هما أيضاً، من خلال مصطلحات محددة وتبعاً لنماذج

اجتماعية). في المفهوم التقليدي للدين، تتحكم معايير شبه عفوية بالمشاعر، وليس العكس. ولا يُنظر فيه إلى الطقوس بحماس، بل بصورة اصطلاحية: ولا يحدث الانفعال إلا عند الاخلال بها. ينتج عن ذلك تفسير للطقوس مرتكز إما على علم الأحياء، وإما على الناحية العقلية، يجدر البحث عنه « إما في القدرة الجسدية، وإما في عدم القدرة العقلية » (ليفي - شتروس، المصدر ذاته، ص 103).

ولكن تحجر وشكلانية الطقوس يقتصران على بعض مظاهر الدين، وليس عليها جميعاً. إن المفهوم الملتبس للدين يشمل مواقف شديدة التباين، تراوح ما بين الخرافات البحتة والروحانية السامية، وما بين التعصب المتميز بالعنف الأعمى والتسامح الذي يبلغ تجاوز الذات. وهذا ما يفرض علينا محاولة التمييز بين **مستويات الدين.**

الدين الجامد والدين المتحرك

من منطلق تعريفه بـ "منبعين للأخلاق والدين"، يجدد برغسون قطبين تنتشر بينهما مختلف الأشكال الدينية الموجودة: من ناحية، الضغط الاجتماعي الذي يعبر، خلف واجهة الالتزام الأخلاقي والقانون، عن غريزة بقاء الجماعات، كما فصَّل دوركهايم ذلك؛ ومن ناحية أخرى، مقتضيات الأصالة التي يواكبها رفض التقليد الأعمى والبحث عن علاقة حقيقية مع الآخر، وهذا ما يميز أيضاً، برأي ماكس ويبر ، جاذبية شخصية النبي . ويتعارض المنبعان،كل من جهته، «كأوالية من **الأوامر** التي تمليها مقتضيات اجتماعية **غير شخصية**، ومجموعة **نداءات** يتوجه بها إلى إدراك كل منا **أشخاص** يمثلون أفضل ما في البشرية» . في المنظور الأول يكون هدف تلك **الديانة الجامدة** أن تحافظ، **مهما كان الثمن**، على لحمة **مجتمع منغلق**، حتى ولو اضطرت إلى تجاوز الواقع أو إنكاره. الدين هنا هو **محافظ** بكل معنى الكلمة. ولا يعني هذا التقليل من دوره لأنه، كما رأينا، يقدم للانسان أوالية المعارف الأولى التي تتيح له البقاء، من خلال تأمين مكان له في المجتمع والكون. وهو يؤسس إذن للعلم ورؤاه الايجابية (يؤسس السحر للحتمية الخالصة وللايماء). ولكنه يمثل أيضاً إلى حد كبير ما كان هيدغر يدعوه "فقدان الدقة"، أي رفض الموضوعية والهرب أمام الحتمية والموت، وهو موقف يعرقل

التحليل والمعرفة، ويعطل استقلالية التفكير والتصرف الذاتيين، لكون المعتقد الجماعي لا يستند إلى قاعدة للحقيقة خارج تسليم الجماعة وسلوكها العام والشامل. وعلى عكس ذلك فإن **الديانة المتحركة** تعطي الفرصة للانسان لكي يشارك، في **المجتمعات المنفتحة**، بتكوين نموذج عالمي يتجاوز الجماعة الاجتماعية ويدخله في تواصل مع البشر كافة للبحث معاً عن إله لا يكون مجرد "إيديولوجيا"، أي خرافة تنظيمية، وإنما مظهر إبداع وحرية وبناء في شخصية الانسان، مثلما تعبر عن ذلك التجربة الروحانية.

درجات الموقف الديني

وضع دوركهايم وفرويد، لأسباب مختلفة ولكن متقاربة، الطوطمية كأسلس للدين. والطوطمية مشتقة من لفظة "أوتوتيمان" (Ototeman) الألغونكية[1] التي تعني "هو قريبي، أو صديقي". والتي قد تكون ميزة لعدد من الشعوب غير الغربية. وهو موقف شاسع البعد عن موقف "المتحضر" لكونه يجمع بين الطبيعة والثقافة ويفترض أن المجتمع منقسم إلى عشائر تحمل كل منها اسم حيوان أو نبات أو شيء، وتعتقد أنها متماهية أو متقاربة معها (ومن هنا جاء **الزواج الخارجي**، أي الحظر على أي كان أن يتزوج من داخل عشيرته) ولذلك تكن لها من التبجيل ما ينتج عنه تقديس السلطة السياسية أو الأبوية.

ولكن، هل هذا الموقف هو غريب بالفعل عن "الغربي"؟ إن كلمة **عشيرة** تحمل في حد ذاتها واقعاً تعاقبياً. فلقد لاحظ عالم الاجتماع الأميركي لينتون نشوء منطلقات فكرية مشابهة خلال حرب 1917 - 1918 بين المحاربين الأميركيين. لقد كانت بداية ذلك في فرقة مدعوة "قوس قزح" لكونها تشكلت من وحدات قادمة من ولايات مختلفة. بدأ الجنود يعرفون عن أنفسهم: "إنني قوس قزح". ولم تمض بضعة شهور حتى أصبح ظهور قوس القزح في السماء يعتبر بشير خير، مما جعل الجنود يعتقدون برؤيته، مهما كانت حالة الطقس، كلما كانت أمامهم مهمة. وهذا ما دفع بالوحدات الأميركية الأخرى إلى اعتماد شعارات خاصة بكل منها، وما أنتج سلسلة من الأفكار والعادات يمكن لأي دارس أن يوجد لها صلة بالاعتقاد

---

[1] نسبة إلى هنود الألغونكان (Algonkins) الذين كانوا يسكنون أميركا الشمالية (المترجم).

الطوطمي: التجزئة إلى مجموعات مدركة لشخصيتها، وحمل كل منها اسم حيوان أو ظاهرة طبيعية كتعبير عن هوية أو عنوان، وحمل شعارات معبرة عن ذلك، ثم الايمان بقدرته الحارسة وبدوره كفأل خير.

تمثل الطوطمية برأي ليفي - شتروس، خلطاً في نظر كل مراقب غريب بين ثلاثة عناصر قد تكون مترابطة أحياناً، ولكنها منفصلة عن بعضها أغلب الأحيان في عدد كبير من المجتمعات، وهي:

- الانتظام ضمن تجمعات خارجية الزواج، أي عشائر؛
- تسمية تلك التجمعات أو العشائر بأسماء حيوانات أو نباتات أو غير ذلك، وهذا ما يستجيب، بكل بساطة، إلى ضرورات تصنيف منطقية؛
- الاعتقاد الديني بوجود قرابة بين بعض البشر وبعض المخلوقات (نباتات أو حيوانات) وذلك ما يشير إلى رؤية أكثر شمولية للعلاقات التكاملية الموجودة بين الانسان والطبيعة.

إن ليفي - شتروس، الذي يشير إلى العنصرين الأولين، أي العقلانيين، للعقيدة الطوطمية، يهمل المظهر الأخير الذي قد نستطيع إيجاده في كل ديانة بصورة رموز، قد تختلف درجة تعريفها، ولكنها تتيح الولوج إلى حيِّز الألوهية، ففي المسيحية مثلاً، يعتبر الخبز والخمر جسد ودم المسيح، وتمثل السمكة طُغْراء لإسمه. لا يوجد هنا أي حاجز، إذن، بين مجتمعات حديثة ومجتمعات ليست غربية؛ كما أن هذه الأخيرة ليست مجتمعات "غير متحضرة" ولا مجتمعات "بدائية" (قد تفترض هذه العبارة جموداً عند الدرجة الأولى من تطور ثقافي مفترض: والواقع أن كل المجتمعات قد تطورت).

يمكننا تبين مستويات متعددة في نوعية المواقف الدينية، انطلاقاً من أن هذه النوعيات يمكن أن تختلف بين مؤمن وآخر، ولكنها تتعايش وتتشابك داخل كل ديانة محددة، بل داخل الانسان الواحد. فالمسيحي مثلاً قد يتناول القربان المقدس بعقلية تعتقد بالسحر، بينما يمكن للاحيائي تأدية واحد من طقوسه بروحانية سامية. والواقع أنه إذا ما سلّمنا بأن لدى بعض الأديان قدرة أكبر على كشف حاجات ومتطلبات داخلية، فعلينا أن نسلّم أيضاً بأن في كل ديانة ميلاً إلى التحجر والتحول إلى مؤسسات وأشكال أقل نقاء قد توصل إلى افتقاد الروحانية نهائياً. هذا

ما يدعوه ماكس ويبر **تنميط الكاريزما**، والتي تعتبر ضرورة ماسة لاستمرارية تناقل التعاليم الأساسية.

ــ في المستوى الأولي، تكون الممارسة الدينية "اجتماعية" بحتة. يشكل الضغط الاجتماعي صيانة للتقاليد الطقوسية من خلال منع التميز والحث على أن "تكون مثل الآخرين" وعلى أن "تفعل ما كان آباؤك يفعلونه". لا تكون غاية التصرفات الدينية سوى القيام بمهمات اجتماعية. وهكذا تجري الأمور في العديد من المجتمعات. وحتى داخل "الأديان الكبرى"، يمكن لأشخاص أو جماعات أو مذاهب أن تبقى أو أن تعود إلى هذه المرحلة، خاصة حيث تسود نزعة التقليد. ويمكن حينها أن نجد "ممارسين غير مؤمنين" يتعلقون بالطقوس لكونهم محافظين على الصعيد الاجتماعي أو السياسي.

ــ يرتقي **السحر** نحو مفهوم **نظام** للعالم يمكن للانسان التأثير فيه شرط التسليم به. وتنطوي إرادة التأثير على عنصر حركي، فكما أن عمل الانسان لا يتم إلا من خلال قوانين وضرورات موضوعية، فإن عمل الأرواح، والتي تفوق قدرتها قدرة الانسان، يخضع هو الآخر لبعض الشروط. وعندما يحقق الانسان تلك الشروط، فإنه يجبر الأرواح على تحقيق مطالبه. القوى التي تتخيلها العقلية السحرية هي إذن ماثلة في الكون وليست متسامية. فلكونها خاضعة لقوانين وتابعة لطقوس تراثية، لا يمكن أن تكون حرة (وهي خاضعة للانسان بمعنى ما). الخلاصة أنه لا يمكن للسحر بلوغ مستوى ديني بكل معنى الكلمة. فهو عبارة عن تقنية ترتكز إلى معرفة، تواكب عمل الانسان وتحل مكانه عندما يتوقف أو يبلغ منتهاه. وهي تشبه ما يحصل بين تفتح البذور ونضج الحبوب، في فترة الانتظار ما بين الحراثة والبذار وبين الشتوة الأولى التي يساهم في هطولها طقس استسقاء مُنزل المطر.

ولا يعكس هذا الطقس "نرجسية طفولية" أكثر مما تعكسه أبحاثنا العلمية. فهو يرتكز على معارف تضاهي في "حقيقتها" بنظر من يؤمن بها معارفنا المعاصرة عن الذَرَّة. ولا يضعها عدم إيماننا بها في مصاف اللامنطقية أو اللاعقلانية، فبرأي من يقوم بتذويب الحديد يمثل وضع بعض النباتات أو "الأدوية" تحت فرنه عملية تقنية بحتة. إن ذلك، بنظر الغربي (وحتى الاثنولوجي)، مجرد شعوذة لكون مهندس

التعدين يؤكد بأنه لا يجدي نفعاً. وحسب عبارة ن.بارلي: « هذا جنون، وهو بالتالي رمزي (أو سحري، أو طقوسي، الخ. » .

نصطدم هنا بصعوبة إعطاء تعريف واضح للعقلانية. قد تكون، في الميدان العملي، توافق الوسائل مع الغايات حسب معطيات وشروحات متوافقة مع المعرفة أو "الفكر العلمي" للمرحلة. والاتهام باللاعقلانية يصدر غالباً عن رأي المراقب المبني على معلوماته الشخصية التي يجد من خلالها أن المُراقَب يؤذي مصالحه الخاصة. ولكن، من وجهة نظر أقل إثنوية أو اجتماعوية، ينضوي المُراقَب في إطار معتقداته لأنها تقدم له، ضمن ما يراه في وضعه العام، راحة ذهنية تامة ودليلاً راسخاً في عمله، وذلك لكون النقلة الرمزية تؤدي إلى تحولات نفسية - جسدية مؤكدة. وبينما ينحو العالم الحديث إلى جعل الواقع مقتصراً على منظومة سببية مزدوجة الأحادية، يعتمد العلم التقليدي سببيات متعددة وقابلة للتبادل، ويترك فسحة للقوى التعبيرية المرتبطة بالعاطفة؛ وما هو بمجرد من العقلانية.

من المؤكد أنه كلما تمكنت المجتمعات من السيطرة على عناصر الطبيعة، كلما تخلصت من وسائل المخاطرة وتنكرت لما ندعوه سحراً. يضحي طقس "صانع المطر" متهافتاً عندما يتعلم المجتمع كيف يروي الحقول، أو كيف ينشر في الهواء مواداً كيميائية تتسبب بتشكل الغيوم وهطول المطر.

ولكون السحر ينطلق من مركزية الانسان في الكون، ولا يهتم بالتالي سوى بالقدرة على التأثير في الأشياء خدمة لرغبات البشر، فإنه يفتح الطريق للوضعية وللالحاد التقنيين أكثر مما يؤدي إلى الموقف الديني، وذلك لكون جل همه الغائية وسيطرة الانسان على العالم. ونستعيد هنا رأي موس (Mauss) لنقول بأن السحر هو إمساك ذرائعي بقوى غير بشرية وتحويلها لمصلحة شخصية. بينما يتوجه الدين بصورة جماعية نحو قوى متسامية تلعب دوراً اجتماعياً توحيدياً.

ولكن السمات الأساسية للسحر سوف تظهر، مع ذلك، في الأشكال الخارجية للدين. تمارس الطقوس السحرية تأثيراً **تلقائياً** دونما اعتبار لحرية الأشخاص (بشريين كانوا أم غيبيين)، وبتجاوز لقيمة الفعل أو الموضوع الأخلاقية: إنها وسيلة قسر تجاه القوى الخفية. فعندما نقدم القرابين والذبائح، نعتقد بأننا نوظف القدرة

الحياتية لصالحنا، وكذلك المر في حمل **حجاب** أو **تميمة** أو **تعويذة** يُفترض أن هناك روحاً أو قدرة خاصة تفعل من خلالها. **والمحظورات** أو **المحرمات** الخاصة بأشياء أو أفعال أو أشخاص يشكل واحدها خطراً على الانسان، هي غريبة عن مفهوم مسؤولية الشخص أو القصد، لكون الاخلال بها يستتبع خسارة تلقائية. هكذا يضحي الموت أو المرض نتيجة تأثيرات خبيثة خارجية. وهكذا نميز بالتالي بين **السحر الأبيض** الذي لا يبغي سوى الخير **والسحر الأسود** الذي يهدف إلى الإضرار بالآخرين.

يهدف **سحر الحماية** إلى تخليص الانسان من مؤثرات السوء، إذ يحاول الشخص في عملية **فك السحر** أن يستحوذ على القوى الحية للآخر (وهذا ما يسمى **الرقية**) من خلال عنصر منه: ظفر أو شعرة أو أثر قدم أو لباس. ويسود الاعتقاد هنا بأن جزء المخلوق سوف يؤثر عليه بكامله. هذا ما يبين كيف أن السحر يعكس المنطق وعلم البيان من خلال الكناية (الدلالة على الكل من خلال الجزء)، أو من خلال الاستعارة (الدلالة على المثيل بالمثيل). وكما عند قبائل النوير، فإن قدرة الرقية تعتبر عند شعب بيتي كامنة في حيوان صغير يدعى "إيفو" (evu) ويفترض أنه يسكن بطن الرجال أو فرْج النساء، وأنه يخرج في الليل مقنَّعاً أو غير مرئي لكي يفترس المادة الحياتية للآخرين. لقد كان الاعتقاد بذلك ماثلاً في جميع طقوس ذينك الشعبين اللذين ما زالا يؤمنان بالعلاقة بينه وبين عدد من الأمراض، كما يتبين من دراسات ل.مالار (L. Mallart).

وقد يحصل أيضاً اللجوء إلى **الألوهية** في محاولة لتبين لغز الواقع من خلال الافصاح عن أحداث لم تكن معلومة قبل ذلك. وما هذا الموقف بفاقد للعقلانية في غاياته أو في طرائقه، كما استخلص ديفيش (Devish) وكثيرون غيره (أنظر فان بينسبيرغر Van Binsberger طبعة 1985) : ليست الوسائل الغيبية، من ضرب الرمل، إلى تأثيرات العوامل الطبيعية، إلى "الرؤى" سوى دراما اجتماعية تتيح للعراف فرصة إيضاح موقف جديد، من خلال خطاب بليغ ومؤسس يشبه موعظة مؤثرة أو محاضرة ملهمة. وما هو أيضاً بالجزاف لجوء المنهج السحري إلى "الوسيلة" التي تمثلها **الأضاحي**، ولكن عبر خلفية مقايضة تتناقض مع العبادة الدينية.

والموقف السحري متواجد في كل الديانات، وفي جميع الأوقات: **فالخرافات** ما زالت موجودة حتى في المجتمعات المتطورة اقتصادياً، والعرافة تأخذ أحياناً مكان التأليه. لقد قامت ج. فافري - سعادة (J.Favret-Saada) بدراسة المظاهر السحرية في الريف الفرنسي ووجدت أن تلك المظاهر تكثر، مثل السلوك المعادي للمجتمع، لدى المجموعات البشرية التي تعيش أزمة معينة.

وبصورة أشمل فإن حيزاً من السلوك التقني المعاصر يبدو مرتبطاً بالسحر، مثل عادات التغذية والعناية بالصحة وبالجسد، والتي تبشر بالصحة والسعادة من خلال ممارسة اليوغا أو التأمل أو الرياضة، مع تدعيم ذلك بآراء وحجج تدعي الحقائق العلمية. إن هذا التخييل يستعمر الطب والاستشفاء لدرجة يصبح معها العلم مداناً في عدد من خلاصاته المتهورة.

سوف نعود إلى هذا الموضوع لدى حديثنا عن دراسة نفسية الانسان الساحر.

إن المستوى **الديني المحض** يتميز، في رأي برغسون، بعدد من المميزات:

- تنم الطقوس أولاً عن **خضوع** للمقدس، فهي تحاول التعبير عن التجانس مع "روح العالم"، كما كان يسميها الرواقيون، مع الارادة الإلهية، وليس عن المساومة معها (لقد كان أنبياء "العهد القديم" يدينون تلك النفسية التجارية في تضحيات بني إسرائيل).
- إن المواقف **شخصية** ومستقلة عن ضغوط الجماعة، حتى وإن عبرت عن نفسها من خلال سلوك جماعي؛ فالخطأ عائد إلى مسؤولية الفرد، كما أن العبادة هي فعل حرية.
- لا يأخذ التصرف الديني مكان العمل والمبادرة والفعل، بل يعطيهم **المعنى**، أي التفسير والتوجيه.
- يندرج الموقف الديني في إطار **التاريخ**، فهو يعترف بأنه ليس حديثاً، وبأن عليه أن يتطور، سواء على صعيد سلوك الفرد أو التاريخ البشري. فهو ينم إذن عن حرص متواصل على تطور واصلاح ذاته.
- يحرص المؤمن المهتم بالآخرين على أن يبين لهم معنى الحياة الذي اكتشفه، فيصبح **مبشراً**. ولا يقتصر الموقف الديني على أي شخص لكونه ينحو إلى **الكونية**.

يمكن إذن تحديد مختلف نماذج الديانات بالنسبة إلى مركز كل التجارب الدينية، والذي هو **سر الحياة والوجود**: لماذا هناك وجود وليس عدماً؟ ما الذي يجعل الحياة جديرة بالعيش؟ وما هو ثمن ذلك؟

في **الأحيائية**، ما يستوقف الانتباه هو صراع تلك القوى. أما المطلق فإنه يرمى في فضاء غامض. ويتماشى هذا الموقف مع **التأليهية** التي ترى أن الله هو مجرد "مفهوم" دون حضور، ولذلك فإنه لا يتم اللجوء إلى ذلك الإله البعيد إلا في حالة تهديد الحياة.

لقد تمظهرت ديانة الحضارات الزراعية من خلال **كونية بيولوجية** (Cosmobiologie) ترى أن الكون (في اليونانية Cosmos) هو تكاثر منظم للكائنات الحية. تشكل الحياة الزراعية هنا مثالاً عن أوالية ضخمة يندغم فيها أطوار النبات والقمر مع دورة المرأة الشهرية. تتوضح البنية المشتركة لهذا الكون إذن من خلال الأطوار البيولوجية (تواكب الطقوس "انتقال" الأطوار في حركية الكون). في نظر الكونية البيولوجية يتموضع الانسان أمام الحياة وكأنه أمام مطلق لا يمكنه التقاطه، ولكنه مجبر على الالتحام به.

أما في **الوحدانية** ـــ وقد يقال عنها ديانة كوبرنيكوس ـــ فإن المركز يتوقف عن كونه العالم الحي الذي ينتسب إليه الانسان، ليصبح ألوهية مطلقة مستقلة عن العالم المرئي.

إن الكونية البيولوجية والوحدانية هما موقفان متدينان بالكامل. ولكن الأولى، والتي تشكل الحلولية أحد مظاهرها، ترى أن مطلق الحياة كامن في العالم، بينما ترى الثانية أن الحياة، التي هي أمر أساسي، تدل على مطلق تنم هي عنه وتسمو به.

سيكون علينا الآن أن نعرف ما هي الأديان الفعلية التي تمتزج فيها تلك النماذج المختلفة من المواقف.

لمعرفة المزيد

ــ عن الظاهرة الدينية بشكل عام:

Durkheim, Emile, **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, rééd. Paris, PUF, 1990.

الكائنات المقدسة هي صورة أو إسقاط لمبدأ القسر الذي هو ضروري لكل حياة اجتماعية.

Bergson, Henri, **Les deux sources de la morale et de la religion**.

نقد غير مباشر لنظرية دوركهايم يبين أن التأليه من خلال القسر الاجتماعي لا يمكن أن يمثل سوى منبع واحد ليس إلا.

حول نقد مفهوم "المقدس" من خلال مثل هندي

Brouillard, H., "La catégorie de sacré dans la science des religions", dans E. Castelli (direction), **Le sacré. Etudes et recherches**, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

Eliade, Mircea, **Histoire des religions.**

دراسة مشهورة

Donglas, Mary, **Purity and Danger, an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo**, Londres, Routledge & Kegan, 1966; trad. franç. **De la souillure**, Paris, Maspero, 1971.

احدى الدراسات القيمة عن المحظورات الغذائية

Fortes, Meyer, **Œdipus and Job in West African Religion**, Cambridge, Univrsity Press, 1959; trad. franç. **Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines**, Paris, Mame, 1974.

يبرهن، بين قضايا أخرى، أن واجبات الأحياء الاجتماعية وانتقال التراث مرتبطة بتقديس الأجداد لدى شعب تالينسي في غانا.

Van Brinsberger, W. et Schoffleers M., **Theoretical Explorations in African Religion**, Londres, Routledge & Kegan, 1985.

يقدم مناهج جديدة ونتائج حديثة العهد عن دراسة الحركات الدينية الحالية في افريقيا.

ــ عن الطوطمية:

Lévi-Strauss, Claude, **Le totémisme aujourd'hui**, Paris, PUF, 1962.

مثل جيد عن المعالجة النقدية

ــ عن الطقوس:

Cazeneuve, Jean, **Les rites et la condition humaine**, Paris PUF, 1958.

Huxly, Julian, **Le comportement rituel chez l'homme et l'animal**, Paris, Gallimard, 1971.

يقدم الأول عرضا رائعا للموضوع، أما الثاني فيعرض مقاربات ضعيفة الاقناع.

ـــ عن طقوس المسارّة وتعدد معانيها:

Bateson Gregory, Naven: **A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drown from three point of view**, Cambridge, University Press, 1936. Trad. fr. **La cérémonie du Naven**, Paris, Ed. de Minuit, 1971.

دراسة نموذجية عن طقس يظهر، من خلال تعقيداته، وكأنه يعكس كامل سلّم القيم في مجتمع مـــن غينيا الاستوائية (قد يقول موس أننا نجد هنا ظاهرة اجتماعية كاملة) .

Laburthe-Tolra, Ph., **Initiations et sociétés secrètes au Cameroun: Les mystères de la nuit**, Paris, Karthala, 1985.

مقالة عن ديانة شعب بيتي؛ حوالي المئة صفحة عن الطقوس السرية للمسارّة عند البيـــتي في محاولـــة لاستخلاص معانيها المتعددة.

الفصل الثامن

الأديان في عالمنا الراهن

نظرة عامة

لن نعمد هنا إلى القيام بدراسة لاهوتية أو باستعراض تاريخ الأديـــان، بـــل سنقوم بتحديد عدد من المعطيات الأساسية والضرورية من أجل فهم تنوع الـــرؤى في العالم.

يمكن تقسيم **الأديان عبر العالم** إلى ثلاث مجموعات رئيســـية: الإلحـــاد أو الإحيائية التقليدية التي يمكن أن نضم إليها الشنتو والهندوسية؛ الفلسفات المتكاملـة، أو الرؤى الشرقية للعالم، أي الكونفوشية والتاوية والبوذية؛ وأخيرا ديانات الكتـــب السماوية المتفرعة عن توحيد إبراهيم: اليهودية والمسيحية والإسلام.

حسب **لائحة الاحصاء السنوي** الصادرة سنة 1992 عن "غلوبال ميشـــن" **(Global Mission)**، جاءت أرقام المؤمنين أو المنتمين، تبعا للأهمية العددية علـــى الشكل التالي (الفاصلة تحدد الملايين):

مسيحيون (أرثوذكس، كاثوليك، بروتستانت، الخ.)	1 833,022
مسلمون (سنة، شيعة، الخ.)	988,004
غير منتسبين إلى ديانة محددة (إحيائيون)	897,520
هندوس	736,127
بوذيون	330,498
ملحدون	230,968
يهود	18,011

يجدر بنا عدم التقليل من أهمية الإحيائية التقليدية: فمن حيث النوعية، تلك هي الديانة الأساسية للبشرية، والتي تبقى كامنة خلف الأديان المسكونية الحديثة؛ ومن حيث الكمية، هناك ما يقارب المليار من "الملحدين"، مع الاشارة إلى أن هذه الكلمة لا تنطوي على أي خلفية تحقيرية وذلك لأن الالحاد القديم قد خلّف حضارات عظيمة وأبعاداً أسطورية رائدة كالذي نراه في الهند ومصر واليونان وروما... وقبل أن يُنظر إلى الهندوسية من خلال البوذية، فإن الأولى كانت تهدف قبل كل شيء، حسب ما يبدو من النصوص السنسكريتية القديمة، وعلى الأخص **الفيدا والأوبانيشاد**، إلى الحفاظ على التوازن الكوني، **الدارما**، بين الآلهة والشياطين. أما الشنتو أو الشنتوية اليابانية، فإنها تؤله القوى الطبيعية وأرواح الجدود.

رغم التباين الكبير بين تلك الديانات فإنها تتميز بعدد من الصفات المشتركة.

إنها تنطلق من معرفة كونية، أي من رؤية للعالم وتنظيمه تنعكس حكماً في كل مادة ثقافية ــ رقصة أو آنية أو مؤسسة ــ، ويمكن أن تتجسد من خلال تصور سلالات إلهية كما عند الإغريق أو الماوري، أو الحاجة إلى التغذية بالأضحيات كما عند الهندوس أو الأزتاك، أو نظرية شعب البيتي.

كان لدى البيتي في الكاميرون قد كونوا رؤية عن العالم المحسوس، أي مخططاً كونياً محدداً بصور الأرض كمسطح شاسع ينحني قليلاً نحو الجنوب الغربي (اتجاه مجاري المياه)، وتحيط به اللجة أو نهر المحيط الغامض (الذي يدور الحديث عنه دون أن يراه أحد)، بينما يعلوه قِدْر هائل أو ثمرة كرنيب مقلوبة تكوّن قبة السماء. وأحد أسماء الله عندهم، **نتوندنوبي**، يعني "الممسك بالقَدْر": وأحد رموز ذلك هو الوتد الرئيسي الذي يدعم سقف الخص، ولكن قد تكون الشمس رمزاً آخر لأنهم يدعونها "رأس السماء"، بينما يسمى القمر "ابنة الخالق". تحت الأرض توجد الجحيم، بالمعنى اللغوي للكلمة، عالم سفلي لا نعرف عنه شيئاً، سوى أنه يحتوي على قرية الأموات الكبرى والتي هي صورة سلبية عن قرى الأحياء، وقد تكون مضاءة في الليل بالشمس التي تدخل مساء في الأرض لتخرج صباحاً من الجهة المقابلة. وفي مطلق الأحوال فإن العالم

المرئي هو مجرد تجسد أو ظهور لعوالم أخرى أكثر حقيقة ولكنها خفية عن الانسان العادي، مع أنها هي الأساس والجوهر الذي لا يمكن أن يعرفه او أن يبحث عنه إلا "العارفون" ــ أي المكرّسون والسحرة والمطببون ــ. عوالم خلفية أو أمامية، عوالم الليالي المتوالية، أي عوالم مظلمة أمام أعيننا الضعيفة، ولكنها تضج بحركة الجن والأرواح والأموات والعائدين والسحرة، بقدرة **سو** أو **تسو**، الله أو الآلهة، وبكل حركية الطبيعة.

يمكن أيضاً أن تنضوي تحت المعرفة الكونية بعض المفاهيم الشمولية مثل الـ **"مانا"**، أي التناقض بين الخير والشر، **"ين"** و**"يانغ"** في الفلسفة الصينية. يبين لنا هذا المثل الأخير أي دور يمكن لهذا النظام الرمزي أن يلعبه، سواء في حياة الانسان اليومية، أو على امتداد وجوده. لقد بين مارسيل موس كيف أن الأسكيمو يقسمون السنة، وبالتالي حياتهم الاجتماعية، إلى فترتين متناقضتين: فترة انفلاش الصيف، وفترة انكماش الشتاء. ونجد ما يشبه ذلك في أماكن مختلفة حيث تتقابل مواسم الحرب والسلام، أو البذار والحصاد، أو الصيد والقطاف؛ والحساب الزمني للأعياد مرتبط حكماً بالدين في عيد **"سيجي"** الذي يحتفل به شعب الدوغون كل ستين عاماً، أو في تقسيم "الأسبوع" إلى أربعة أو خمسة أو سبعة، أو "كذا" من الأيام، وذلك ما نجده في أغلب الأماكن، وما يضاف إليه أو يندرج فيه يوم مخصص للنشاطات الطقوسية.

تفترض هذه النشاطات أن القيمة العليا هي الحياة، التي تعتبر قوة أو قدرة على الإخصاب. والحياة هي مجرى يسيل من خلال الأحياء والأجداد والمحيط الطبيعي. لا يوجد بالتالي تناقض حتمي بين الانسان والطبيعة، فهو يشترك معها، وهو نسيب الحيوان والنبات؛ ففي داخل كل شيء روح، من المعادن إلى الأرض والعناصر والكواكب. والانسان كائن حي بين كائنات أخرى، رغم حلوله في المركز الرئيسي بشكل عام. وهو يتواصل مع الأحياء بالموسيقى أو الإيقاع، من رقص وإيماء وحالات انخطاف كلي، وبقدرة الكلمة الخلاقة، وبممارسة الشعائر الدينية.

وكما أن الانسان يشكل وحدة مع الطبيعة، فإنه يشكل أيضاً وحدة مع مجموعته الاجتماعية. وتضم هذه الأخيرة الأجداد، مما يستدعي تقديسهم. ولكونهم

يصبحون أنصاف آلهة، فإن الأسلاف يبقون القادة الحقيقيين للمجتمع: فهم يتدخلون لمعاقبة من يشذ عن القانون الذي سبق أن وضعوه، ولحماية من يبقى وفياً للعادات والتقاليد. من هنا تصدر قوة السلطة، فهي لا تأتي من الزعيم الحي بنفسه بقدر صدورها عن التراث الذي تعهد اليه مهمة السهر عليه. تنحو الحياة الدينية إذن إلى الانصهار بالحياة بمعناها العام: إن من يمسك بالسلطة هو من يقوم بممارسة الطقوس. ينتج عن هذا الاندماج بالجماعة التزامية أخلاقية سبق الحديث عنها.

إن القدرة المطلقة والتي هي مصدر الحياة، هي الله الذي يظهر لدى جميع الشعوب مفهوم عنه يكون تارة هو الباعث الأول، وطوراً "الروح الكبرى" أو منظّم الكون. لن ندخل هنا في نقاش حول تعدد الآلهة. أما إذا طرحنا مسألة أن نعرف ما هو المبدأ المنظم لمجموع الآلهة في معتقد ما، أوَلا يشكل ذلك اعترافاً لاإرادياً بالبحث عن وحدانية الله؟ لقد برهن جورج دوميزيل من خلال الربط بين آلهة الشعوب الهندو - أوروبية والتقسيم الثلاثي للمجتمع بأن التعريف بكل من الآلهة يتم بالمقارنة وبالتناقض مع الآخرين. ما من واحد بينها يكتفي إذن بذاته. ولكننا رأينا في تعدد مصادر الأرواح بأن الآلهة لا يمثلون صورة لنمط واحد. وحتى في اليونان فإن عدداً من الآلهة المستوردة أو الخارجة عن المألوف، مثل ديونيزوس، أو من الآلهة المجردة، مثل الأرض، لا يعرفون عن أنفسهم بنفس الطريقة. إن قرية إفريقية واحدة تضم، في اعتقاد شعب البوبو الذي يسكنها، مائة مكان للطقوس والقرابين، تنتظم بالطبع ضمن فئات وتراتبية، ولكنها غير محددة العدد لكون كل إنسان مرشحاً لاكتساب قدرة ما وتكوين "صنم" خاص به.

ولكون الخالق الأسمى قد انسحب، أو أنه بعيد جداً، تتوجه الطقوس إلى ما قد يمثل تجسيداً له. تلك الآلهة الثانوية والقريبة من الانسان قد تكون أحياناً الأسلاف الأسطوريين، وأحياناً الأبطال المؤسسين للحضارة.

علينا تجنب الأحكام المبسطة حول العلم الديني أو تكون المعتقدات حتى في المجتمعات الأمية، وذلك لكون المعرفة لديها تتوزع **درجات**، إذ أن الشعب لا يتوصل إلا إلى "معرفة سطحية" ظاهرية، بينما تقتصر المعرفة الحقيقية، أي **الباطنية**، على عدد قليل من المكرسين الذين يفكرون بالأبعاد الحقيقية للحياة ويطرحون تصوراً لتنظيم الكون. هذا التصور الذي يعيشه الشعب دون مناقشة، يعطي بعداً

دينياً لكل التصرفات والتقنيات والعادات والتقاليد. هكذا تضعنا الأساطير المكتشفة أمام فكر غني ومعقد ومترابط. هذا ما أثبته ليفي - شتروس في دراساته عن الهنود الحمر وبعض الشعوب البدائية، وما سنعطي فكرة مقتضبة عنه تقتصر على الشعوب الافريقية.

نشوء الكون عند البمبارا والدوغون.– عند البمبارا، الخالق هو "يو Yo"، أي الروح. وهو الذي خلق الكون من خلال مواد أعدها "غا"، مبدأ حركة الكون الداخلية. قام "يو" بتنظيم تلك العناصر ضمن 22 ارتداداً أو حركة لولبية. من العناصر انبثقت بذرة ثقيلة هي "بمبا" (Pemba) التي سقطت على الأرض، وحضور سماوي، "فارو". خلقت بمبا شكلاً أنثوياً أدخل بعض الاضطراب في تاريخ العالم تولد منه النبات والحيوان. أما فارو فإنه وهب الحياة للبشر وعلمهم التقنيات، ثم انتصر على بمبا وأعاد تنظيم العالم فخلق الليل والنهار والسموات السبع وأجزاء الأرض السبعة وأنزل البذور الثمانية التي يتغذى بها الناس. إن كل الشعائر ومجمل التقاليد تجد تبريراً لها في هذه المرحلة أو تلك من قصة الخلق هذه.

وعند **الدوغون** أيضاً يمثل الخلق تجسيداً لحركة ارتدادية. فلقد ألقى "أمّا" (الله) بكرات من التراب في الفضاء حيث تحولت إلى نجوم، ثم صمم آنيتين من الطين، أحاط إحداهما بالنحاس الأحمر فصارت شمساً، والثانية بنحاس أبيض، هي القمر. بعدها صمم الأرض من فصيد صلصالي ثم دخل بها، وذلك ما سوف ينتج عنه اختلال كبير. من منيّ "أمّا" سوف يولد توأم، "نومو"، الذي سوف يتحدر عنه الأسلاف الثمانية الذين يعلمون البشر التقنيات عبر ثلاثة مراحل أو كلمات: الأولى تخلق فيها الملابس المحاكة، وفي الثانية ينسج القطن، وفي الثالثة بقية التقنيات، خاصة اللغة والموسيقى. أما البشر فلقد تم استخراجهم من الطين مباشرة، وكل منهم يحمل في ذاته المبدأين معا: الذكورة والأنوثة؛ فيكون الهدف من ختان الذكور والإناث تطهير كل منهما من المبدأ الثانوي بداخله. وجميع التقنيات تدل على رموز، عند الدوغون، حتى في تفاصيلها الدقيقة، وهي متوازنة ومتقابلة، سواء في الحياكة أو النسيج أو الزراعة أو الحدادة أو البناء: تمثل حركة المكوك تسرب المياه في الحقول وتداول الكلام بين البشر:

بما أن النسيج هو تركيز للكلمات، فإن الزراعة، بحركة الذهاب والاياب فوق الأرض، تُدخل الكلمة، أي الرطوبة والنور، في قلب الحقل، وتبعد الدنس عن التربة، وتجعل الحضارة تحيط بالأماكن المأهولة. ورمزية السكن ترتبط هي الأخرى بالنسيج، فواجهة بيت العائلة الكبير، المكونة من ثمانية مداميك ذات فتحتين داكنتي اللون مفصولتين عن بعضهما بألوان مشرقة، هي صورة غطاء القبر، أو صورة الحقول المفلوحة. (ج. ديترلان، **حول دراسات أديان البمبارا**).

تذكر تلك الواجهة أيضاً بالأسلاف الثمانية والأصابع العشرة. والقرية هي جسد إنسان ممدد من الشمال إلى الجنوب يشكل مجلس القرية ودكان الحدادة فيها رأسه، ويشكل المذبح عضوه الجنسي، الخ. ويمثل كل من أوتاد عنابر السكن كلمة، بحيث يصبح كل عنبر جملة ويكون مجموع العنابر حديثاً تخوض الجماعة فيه خلال عيد "**سيجي**" الكبير. وفي رسوم الدوغون، هناك علامتان تدلان على الموضوعين الأساسيين لنشأة الكون: الأول هو العالم الدائم الحركة، والثاني التكاثر الكوني.

كما عند البمبارا، الحركة الارتدادية هي أساس الأشياء. والتعبير الأكثر بساطة وشيوعاً عنها هو خط الدعائم التي تزين بها واجهة المعابد، والأقنعة والأشياء الطقوسية أو المستخدمة يومياً. ويعتبر هذا الخط "طريق" النور والكلمة والماء والحرارة والرائحة والنحاس الذي هو المعدن الأولي. وهو علامة الهوية والتقابل بين مجمل تلك الظواهر... دور التوأمين نومّو هو صيانة تلك الحركة؛ وقد نستطيع القول بأنهما تلك الحركة نفسها وذلك لأنهما يتجسدان ماء أو نوراً أو حرارة أو معدناً. وهناك أيضاً تصوير شائع ومعبر يوجد على رماح الرعاة والمحاربين، أو على سيوفهم المزدانة بأشكال لولبية منقطعة تتوج خط التدعيم. وتلك اللوالب ترمز في نفس الوقت إلى رأس الحداد الضروري للحضارة والممثل للنومّو، وإلى حركة التوسع التي تسبب فيها لخير البشرية. وخطوط التدعيم هي تصوير للخط اللولبي الذي رسمه التوأمان النازلان من السماء على النظام العالمي الجديد. (نفس المصدر).

روحانيّة للحياة الريفية.– تبقى نظريات كهذه حول نشأة الكون (التي لم نعرض هنا سوى فكرة عامة عنها) بحاجة إلى الاستكشاف والتحليل في الكثير من بقاع العالم. وهي توضح "الاحتفالية" التقليدية لعدد من الجماعات البشرية، حيث

تكون أبسط الحركات تمثيلاً مرئياً لما هو خفي، مما يحيل كل شيء إلى طقس رمزي (مثلما كان مجرد تقطيع الخبز في الأرياف المسيحية يمثل القربان المقدس وصلب المسيح). ونستطيع العبور من هنا إلى الاحتفالات الجماعية عندما نتذكر ما سبق أن قلناه بخصوص اندماج الفرد في الجماعة.

ولكن علينا أن نلاحظ التناقض بين شيوعية الطقس وباطنية الفكر. من هنا كانت ضرورة اللجوء إلى وساطة **الاختصاصيين**، أفراداً كانوا أم جماعات.

سوف نسمي **كاهناً** كل وسيط معترف به اجتماعياً بين طائفة ما والعالم الخفي وبصورة عملية أكثر، القيّم على طقس معين. وبقدر ما تكون الطقوس ممأسسة يسهل التعرف إلى الكهنة. تلك هي الحال في بلدان خليج بنين حيث يتلقى كهنة **أوريشا** عند اليوروبا **وفودون** عند الفون نداء وتكريساً يجعلان منهم متميزين ويتيحان لهم في الغالب الانتساب إلى جمعيات والاشراف على أديرة وحتى تأسيسها وجعل كل المنتسبين اليها يكرسون أنفسهم بالكامل للحياة الروحية. ولنذكّر بأن **فودون وأوريشا** هي أرواح الأسلاف المؤلهين الذين تتحدث الأساطير عن تحولاتهم، والذين يحضرون لكي "يمتطوا" المؤمنين ويستحوذوا عليهم. وتبعاً لدرجات المعرفة التي يمكن للمؤمنين اكتسابها فإنه يمكن لهذه المجتمعات الطقوسية أن تضاهي الكنيسة الكاثوليكية بتنظيمها وتراتبيتها (وقد يحصل تجاوز لمراحل المسارة فيصبح الواحد من الأتباع واعظاً أو شماساً أو كاهناً أو أسقفاً).

والدين يمثل سلطة معاكسة، مثلما برهن ملوك أوروبا الذين حرمتهم الكنيسة أحياناً كثيرة. فالسلطة السياسية غالباً ما تنجح في إخضاع قوة وخطر الاحتجاج الوهمي المتمثلين برجال الدين وبالروحانية الفطرية. هكذا توصل ملوك الداهومي إلى إنشاء منصب "الأكلوغان"، أي مراقب أو وزير شؤون الطقوس، الذي يسهر بصورة خاصة على أولوية تبجيل **الفودون** الملكيين. والحل البسيط للخلاف الكامن دائماً بين الله وقيصر يكمن في تكريس الملك والاعتراف به كاهناً أعلى. هذا ما يحصل، بين أشياء كثيرة أخرى، في ممالك اليوروبا بسهولة تجعل من الملك الجديد إعادة تجسيد لسلفه المؤله **أوريشا**، والذي هو مؤسس المملكة. هذه الصفة الكهنوتية للملك واسعة الانتشار في كل بقاع الأرض. وذلك ما أعطى المصداقية في أوروبا العصور الوسطى إلى حكاية "الراهب جان" الشعبية. فلكون

الملك يجسد جوهر المملكة ويعتبر منـزلاً للمطر ومتسبباً بالطقس المعتدل، نـراه يكتسب صفة الألوهية بكل بساطة ("الإله الأرضي" كما يقول شيوخ الكاميرون عن رئيس جمهوريتهم). ولكونه فريداً من جنسه فإنه يمثل إلى أقصى الحدود مجمل الطاقات الروحانية والتشفعية التي يتمتع بها أب العائلة.

يلعب كل رب عائلة بالتالي دور الكاهن المنـزلي، أي الوسيط المثالي مع الأسلاف والأرواح بناء لسنّه ولحكمته المكتسبة (ويجدر بنا التذكير بأن المعنى اللغوي للكاهن، (أي Prêrtre) بالفرنسية هو "الشيخ") وذلك بفضل ابتهالاته وبفعل القرابين التي قدمها أو أشرف عليها. وحيث لا تتوصل الطقوس إلى توليد مؤسسة دائمة، كالمجتمع أو الدير أو المعبد أو أي مكان مقدس يتوجب الحفاظ عليه، لا يمكن أن يظهر أي دور كهنوتي لانسان ما إلا في المناسبات أو بشكل متقطع، أو بناء لحاجة اجتماعية، وقد يتواكب بالضرورة مع الحياة العائلية أو مع مهنة ما (الزراعة أو القنص أو الصيد)؛ وقد يحصل أن تكون تلك المهنة بذاتها، كالحدادة مثلاً، هي التي تحدد نموذجاً معيناً للنشاط الكهنوتي.

هناك أمر آخر قد يزيد أحياناً من صعوبة تمييز الكاهن والتعريف به، وهو كون الدين لا يتميز دائماً عن السحر. هكذا يطلب من الكاهن أن يكون في نفس الوقت رقّاءً ومطبباً ورسولاً وعرافاً وساحراً ومسيطراً على عناصر الطبيعة وعلى خصوبة الانسان والحيوان والنبات. مجمل تلك الأدوار توجد مجتمعة في طقوس البيتي مثل **سو** أو **تسو** حيث ينتظر من الكاهن تطهير عرق نسبي من أمراضه ومصائبه من خلال تحديد الخروقات المرتكبة، ومعرفة وابعاد المسببات السحرية التي أدت إليها، وتأدية الطقوس وتقديم القرابين التي تتمم المصالحة مع عالم الغيب، ورسم أطر المسيرة التي تعيد الصحة والازدهار إلى العرق المنكوب والذي يتنبأ الكاهن بكل تفاصيل مستقبله.

يتعرف الكهان إلى بعضهم. وإذا ما حصل أن اختلفوا أحياناً (مثل الأنبياء)، فتجدر الإشارة إلى أن سمتهم السلفية تتيح لهم ان يقيموا فيما بينهم حوارات بالغة العمق. لقد لاقى الراهب الفرنسي إريك دوروني استقبالاً حاراً من المطببين لدى شعب دوالا، كما أن الكاهن الكاثوليكي الكاميروني بابا سيمون قد ارتبط بصداقة

روحانية وثيقة مع جاره الكاهن كيردي المقيم في الجبل، ولقد توصل الشخصان إلى تبادل الكثير من تجربتيهما الدينيتين المختلفتين.

هناك جمعيات للرهبان أو المسارّين تؤمن استمرارية الطقوس (الأديرة البوذية، أو الإحيائية على شواطئ بنين) من خلال ممارسة مهمات أخرى في أغلب الأحيان، مثل القضاء أو التعليم أو تكريس الشبان أو مراقبة التوازن الاجتماعي أو تأمين المساواة ضمن المجتمع. وذلك ما قامت به الأديرة المسيحية في العصر الوسيط حيث لعبت دوراً اقتصادياً وثقافياً من خلال الاهتمام بالزراعة وبالمدارس.

غالباً ما تدعى تلك الأخويات **مجتمعات سرية**. وهي كذلك ولكن بأشكال متفاوتة، وبمعنى معين فقط، لكون دورها عاماً ومعروفاً من الجميع. ولكن هناك أسرار مشتركة بين أعضائها، كما ان هوياتهم قد تبقى مكتومة مثلما يبقى النشاط الداخلي للمجموعة سرياً.

إن الأساس المشترك للإحيائية هو بالغ **التنوع**، تبعاً للمناطق وأنماط الحضارة. يميز شارل بيار (Ch. Béart) بين إحيائية **المزارعين**، المستقرة والجماعية والمؤلهة للأرض والأسلاف والفصول والعوامل الطبيعية، والتي تنظم بصورة مشتركة الأعمال والاحتفالات، وتشجع وجود الجمعيات؛ وإحيائية **البدو**، الشديدة التباين والمفتقرة إلى الدراسات؛ وإحيائية **الصيادين**، الأشد نزوعاً إلى الفردية والتي يكون الانسان فيها قريباً من النبات والحيوانات التي يعمل على جذبها؛ وإحيائية الغابة، الأعمق روحانية وتأملاً، والتي أدت إلى **ظهور روحانية متعددة الآلهة** في منطقة خليج بنين حيث تكونت حضارة عريقة عرفت طقوس الأسلاف والملوك والأبطال وعدد من الآلهة الثانويين يقوم بخدمتها كهنوت في العديد من الأديرة. والطقوس فيها تنحو إلى الفردية، مثلما كان الأمر في روما القديمة أو في الهند، حيث يستطيع كل فرد أن يختار آلهته وطقوسه وأخوياته.

الإحيائية هي بكل بساطة "الوثنية" القديمة التي عرفتها البشرية مثلما يتبين من المقاربات الدقيقة التي يمكن إقامتها مع أديان الأساطير المكتوبة في مصر القديمة أو الهند أو اليونان. و تنكر الكاثوليكية حفاظها على بعض ذلك الارث (مباركة المحاصيل، صلاة الاستسقاء، مسيرات الابتهالات، كالشعانين مثلاً، التي هي قرابين

للبواكير، الخ.)، كما لا تنكر ذلك القناعات الشعبية في البوذية أو الكونفوشية. تبقى الإحيائية ماثلة بشكل عام في أعماق العقلية الزراعية، و« سواء اعتنق الاسلام أو الكاثوليكية أو البروتستانتية، فإن الافريقي لا يتخلى أبداً عن معتقداته الإحيائية»، كما لاحظ بايار.

الحكمة الشرقية

التاوية: أسسها لا وتسو في الصين خلال القرن الرابع ق.م. وهي روحانية دينية لها كهنتها وطقوسها العديدة. غايتها إقامة تناغم كلي بين الانسان ومحيطه. تأثرت خلال تاريخها الطويل بمعتقدات قريبة منها، ولكنها بقيت صينية.

الكونفوشية: قد يكون الحكيم كونفوشيوس عاش بين 551 و479 ق.م. في فترة عدم استقرار سياسي وفكري. يحاول مذهبه إعادة الاستقرار إلى الصين من منطلق أن على الحكيم إعطاء المثل الصالح من خلال تقليد سلوك الأسلاف وبر الوالدين واحترام كبار العائلة والخضوع للسلطة والوفاء والاستقامة والإحسان. والرجل الحكيم هو من كان مثقفاً وفاضلاً. ويعود انتشار الكونفوشية إلى اعتمادها كدين للدولة ابتداء من القرن الأول لعصرنا، وذلك لكونها أرست نظام الموظفين والمثقفين الكبار. ولقد انتشرت مع الحضارة الصينية حتى بلغت كوريا واليابان؛ وهي التي كرست مفهوم احترام الأكبر سناً والضمير المهني والصرامة، وهذا ما نجده حتى اليوم في مجمل بلدان الشرق الأقصى.

البوذية: هناك أمر غريب يحيط بالبوذية في الغرب ابتداء من أواسط القرن التاسع عشر. بين 1820 و1830 لم تكن سوى مجرد اسم. ولكن اهتماماً كبيراً أخذ يحيط به مذ أطلق كينيه (Quinet) تعريفه الشهير ببوذا على أنه "مسيح الفراغ الأكبر" في كتابه **عبقرية الأديان** عام 1842، كما سماه رينان عام 1851 "مسيح الهند الوثني" ومؤسس "كنيسة العدمية".

والبوذية هي مذهب قال به ناسك هندي معاصر لكونفوشيوس، هو حكيم طائفة الساكيا، سيدهارتا غاوتاما، الذي عاش في أواسط القرن الخامس قبل الميلاد، في حوض الغانج الأوسط، حيث أخذ ينشر تعاليمه. وبعد سنوات من

التأمل، إذا به "يستيقظ" (معنى اسم بوذا) على واقع الحقيقة المختبئة وراء الأشياء، فأطلق عليه حينها اسم بوذا.

ويرتكز مذهبه على الحقائق الأربعة المثلى: 1 - كل وجود عذاب؛ 2 - سبب العذاب هو الرغبة؛ 3 - يجب إذن إلغاء كل الرغبات، ابتداء من الرغبة بالبعث، أي إرادة الحياة المتمثلة بالقدر (الكرما)، والعمل على كسر سلسلة الحيوات المتلاحقة، وعلى قطع الأوصال التي تربط الكائن بأطوار التقمص، أي أوصال الجهل والرغبة والوهم ومختلف الأهواء. 4- باجتثاث الأهواء والأوهام، وبالتخلي عن الحياة العادية، وباعتماد نمط حياة الزاهد المتسول، نتوصل إلى اليقظة (بوذي) وندخل في **النيرفانا** التي تضع حداً لسلسلة عمليات الموت والبعث التي يمر بها الانسان. على هذه الأرضية المشتركة للمذهب ظهرت تفسيرات متباينة على مر التاريخ.

مبدئياً، كل رهبان البوذية متساوون، والتراتبية، التي هي فخرية لا أكثر، تنتج فقط عن أقدمية السيامة. ليس هناك إذن من سلطة عليا شبيهة بالبابوية إلا في اليابان والتيبت (الدالاي لاما).

وفي جنوب شرق آسيا، حيث البوذية هي دين الدولة، تنظم شؤون كل طائفة من خلال منهج حكم وإدارة شبيه بنهج السلطة الوطنية العلمانية.

انتشرت البوذية خارج الهند، في مجمل مناطق الشرق الأقصى. ولقد كان لنموذجها الياباني، (**الزن Zen**) تأثير كبير على الفكر الغربي في القرن العشرين.

أديان الخلاص الكونية

تستمد جذورها من توحيد الاسرائيليين، **أي اليهودية**. تقول التوراة، التي هي عبارة عن خلاصة خليط من كتب مختلفة، بأن إله اليهود هو الاله الواحد، بارئ الأكوان والمنكر لكل من يعتقد بغير ذلك لكونه يصبح "مشركاً". ولكن الشعور بالقرب من الله يترسخ أكثر من خلال قدر إبراهيم الذي انتزعه الله من أهله ومن وثنيتهم وجعله نسيباً للشعب اليهودي، أي الشعب المختار المتحدر منه. واليهودية تنطلق من خلفية **كونية** لتصبح **تأريخية**. يبدو تاريخ بني إسرائيل عبر انتصاراتهم وهزائمهم تجلياً متواصلاً لله، "يهوه"، وإظهاراً لغاياته: تنسب الخيانة إلى

ديانات الوثنية والسحر والاشراك وتعدد الآلهة. بينما يكون التاريخ المقدس، كما تتغنى بذلك المزامير، تاريخ التدخل الإلهي في تحديد مصير كل مؤمن، من آدم إلى نوح، ومن ابراهيم إلى موسى فالأنبياء.

من الناحية المنطقية ، بما أن إله اليهود واحد، فيجب أن يكون إله سائر البشر. في آخر الأزمان سوف يأتي منقذ عظيم هو المسيح، أي الممسوح ببركة الله، ليقيم حكم الله في سائر بقاع الكون. وفي الواقع، فبعد دمار أورشليم عام 70م. وبالمواكبة مع شتات اليهود في أصقاع الامبراطورية الرومانية، دخلت جماعات كثيرة في اليهودية، وخاصة في أوروبا الشرقية. أضحت فكرة الله أشد نقاء، لكون الانسان قد أدرك "فقره" الأساسي.؟ ذلك أن الانسان المجرد من كل شيء هو القادر على التعرف إلى "المسيح"، وعلى تلقي الايمان، الذي هو شرط الخلاص.

المسيحية ، ديانة تاريخية

المسيحية هي النمط النموذجي للخلاص. هي دين "خارق"، أي غير مرتبط بالعقل حكماً، ولا تطرح كمذهب أكثر من الاعتراف بشخص تاريخي ولد في فلسطين، هو عيسى، المسيح المنتظر، ابن الله أو "كلمته" بين البشر. وتنشد أفعاله وأقواله، التي يرويها ويحللها "العهد الجديد".

.بمحبة البشر يموت المسيح ويحيا، لأنه هو "الطريق والحق والحياة" (انجيل يوحنا 6/14). يبدو الله إذن محبة خالصة، وتكون غايته بذل نفسه للناس رغم خطاياهم، لكي ينقذهم ويفتح أمامهم ملكوت الحياة الإلهية، وذلك لأن كل البشر يصبحون أبناء الله من خلال اتحادهم بالكلمة المتحققة في الروح القدس. وسوف يتم تحقيق هذا المشروع بوضوح في نهاية الزمان.

يفترض الاتحاد بالمسيح كتجسيد للكلمة تحضيراً يميز، حسب المعتقدات المسيحية، الأيان الأخرى التي تسمى بالتالي "أديان الانتظار". "الوثنية"، أي الديانة الطبيعية، تعطي فكرة أولية عن الله، الذي يتجلى في نظام الكون: من خلال قرابينهم، يعترف البشر بأولية هذا الإله.

بالاتحاد في المسيح تتحقق وحدة المؤمنين أو الكنيسة، التي فيها خلاص كل البشر، سواء باندماجهم فيها صراحة، أو بشكل ضمني من خلال استقامتهم. هذه

الغاية الخلاصة هي التي تحدد استراتيجية الكنيسة. والخلاف بين المسيحيين يقوم على طريقة فهمهم لدور الكنيسة على الأرض.

عند **الكاثوليك** هي في الأصل مؤسسة تراتبية لطقوس الأسرار، تقوم على "العرف" وعلى "الكتابة". فالدخول إلى الكنيسة يتواكب مع حركات تؤدى، ومع مسيرة تَعَرُّف إلى "الكلمة" تتمحور حول "سر القربان المقدس"، حيث يتم التناول فيتحقق الاتحاد العميق في هذا العالم مع شخص السيد المسيح. يتم تناقل "الكلمة" و"الأسرار" من خلال "المجمع المقدس"، أي مجموعة رجال الدين الحافظين لتعاليم "الرسل" والمتجمعين حول خليفة القديس بطرس، البابا الذي يقيم في الفاتيكان.

الكنيسة الأرثوذكسية التي انشقت عن روما بفعل اللغة والثقافة ورعونة الغربيين (الذين حاولوا أن يفرضوا عليها الطقس اللاتيني في القرن الحادي عشر)، هذه الكنيسة الشرقية تمارس نفس التعاليم ونفس الأسرار التي تعمل بها الكنيسة الكاثوليكية، ولكنها تتبع تراتبية أقل صرامة وتشدداً. الكنائس المحلية هي مستقلة و"ذاتية القرار" حول بطريركها.وهي تركز على البعد الروحاني والرسولي للكنيسة أكثر من تركيزها على المظاهر المؤسساتية (التي تفتح المجال أمام "وحدانية التشريع" في الكنيسة الكاثوليكية). وهي تحجم عن لعب أي دور في حاضرها يتجاوز كونها ملجأ لقيم الحرية والمحبة التي تنشدها الليتورجيا المقدسة.

تسببت فترة انحطاط الكنيسة الكاثوليكية في القرن السادس عشر بظهور **الاصلاح البروتستانتي** الذي رفض سلطة روما ونادى بالعودة إلى تعاليم الانجيل وحسب، وبأن يمارس الايمان "بالروح وفي الواقع"، أي بشكل متجرد وبعيد عن كل مؤسسة وكل مظهر حساس للدين. فالمؤمن يقيم حواراً ذاتياً مع الله عبر تفسيرها "اختبار شخصي حر" يتم بواسطة الكتاب المقدس، كلمة الله الحية التي يعود تفسيرها إلى الانسان. ولكن هذه التفسيرات الذاتية أدت بصورة طبيعية إلى تعددية الكنائس البروتستانتية.

ما يمكن قوله عن المسيحية بصورة مختصرة، هو التالي:

لا يمكن للمسيحي إلا أن يعمل بنداء المسيح المزدوج: « إذهبوا الآن وتلمذوا كل الأمم » (متى، 19/28) و«اذهبوا إلى العالم أجمع واكرزوا بالانجيل للخليقة كلها، فمن آمن واعتمد يخلص» (مرقس، 15/16 – 16).

بعيداً عن "التمركز الاثني" للقديس بطرس وأتباعه الأوائل الذين كانوا يصرون على تهويد المسيحيين، قام القديس بولس، "رسول الأمم"، بتعريف المخطط التبشيري للكنيسة بقوله: « فصرت لليهود كيهودي لأربح اليهود، وللذين تحت الناموس كأني تحت الناموس مع أني لست تحت الناموس... وصرت للضعفاء ضعيفاً لأربح الضعفاء، وصرت كلاً لكل لأخلّص الكل » (الرسالة الأولى إلى أهل كورنتس، 9/ 22 ما يليها). وكصدى لكلمة المسيح التي تميز بين العالم الدنيوي والعالم الروحي، « أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله » (لوقا، 25/20) فإن خطاب الانجيل يتوافق في المبدأ مع كل الحضارات وكل أشكال الثقافة والحكم.

أما على الصعيد العملي فسوف تظهر تناقضات بين التعاليم المسيحية والرؤية الشمولية للعالم التي تقتضيها كل ثقافة. ولقد انبثق التناقض الأسطع من قلب الامبراطورية الرومانية حيث دام صراع دموي ثلاثة قرون بين المقولة الرسمية بألوهية الامبراطور ورفض المسيحيين القاطع أن يؤدوا له الشعائر التي ينص عليها القانون. وهذا ما أنتج تنكيلاً رهيباً، وما تسبب بعشرات آلاف الشهداء. ولم يوضع حد لهذا النزاع إلا باعتناق الامبراطور للمسيحية، مما سوف يستتبع جعل الكنيسة الغربية رومانية، وصعوبة لاحقة في التكيف مع الثقافات غير اللاتينية.

وعلى امتداد تاريخ الكنيسة، سوف تطرح قضية العلاقة بين الايمان والثقافة. لم تكن الرهبانيات "النشيطة" ـــ الفرنسيسكان والدومينيكان واليسوعيون ـــ يميزون في البداية بين الأمم الأوروبية والأخرى، فأقاموا نمطاً موحداً للطوائف أو الأديرة سواء لدى "غير المؤمنين" أو في بلدان المسيحية. ولكن ما حصل من اكتشاف للخصوصيات الصارخة في الهند أو الصين، خلال القرن السادس عشر، فرض إعادة النظر بالتباين الثقافي، مع أنه ليس دقيقاً أن نقول بأن المبشرين لم يطرحوا منذ البداية موضوع "الخصوصية الثقافية" لمسيحيتهم.

الانتشار المسيحي

انتشرت المسيحية سريعاً بفضل السيطرة الرومانية على حوض البحر المتوسط الذي تجاوزت حدوده منذ البداية، فذهب القديس توما ليبشر في منطقة كيرالا الهندية. تأسست كنيسة الاسكندرية على يد الانجيلي مرقس بعد سنوات

قليلة من موت المسيح وتخرج منها رجال دين مرموقون، من أمثال كليمانس وأوريجينس وأثناسيوس وكيريلوس. وهي التي أرست، بالتوافق مع "آباء الصحراء" مبادئ الرهبنة؛ وكلمة **قبطي** التي تدل على المسيحيين المؤمنين بطبيعة واحدة للمسيح، لها نفس معنى كلمة **مصري**. كما أن أعظم الآباء في الكنيسة الغربية، القديس أغسطينوس، هو من البربر. وستبقى المسيحية دين غالبية المصريين حتى القرن الحادي عشر. أما في أثيوبيا فإن الملك أزاناس أو إيزانا الأكسومي سوف يتلقى العمادة مع شعبه على يد القديس فرومانس عام 333م. وسوف تليه ممالك النوبة في السودان الحالي ابتداء من القرن الرابع، وستبقى مسيحية حتى سقوط دونجولا في أيدي المسلمين عام 1350، وسقوط ألوا عام 1504.

أثبتت الحملات الجرمانية إمكانية توافق الايمان المسيحي مع المجتمعات "البربرية" الجديدة، إذ توإلى الهنغاريون والسلاف والسكسون وشعوب شمال أوروبا في اعتناق المسيحية خلال القرون التالية؛ كما ابتدأ المبشرون بالتوجه نحو آسيا الوسطى والصين.

أوقف الاسلام التوسع الانجيلي، الذي استؤنف مع بداية القرن السادس عشر ونجح في الامتداد في شرق آسيا نحو ماليزيا وملقة والفيليبين وماكاو وفيتنام واليابان، حيث قام اليسوعيان ر.دونوبيلي في الهند وم.ريتشي في الصين بمواؤمة التعاليم المسيحية مع الحضارات المحلية. كان المسيحيون يعدون 300000 نسمة عام 1637، عندما حظرت المسيحية في اليابان، بعد اتهام المبشرين بالتواطؤ مع الامبريالية الأجنبية . حصلت مذابح للمسيحيين (ولكن ألم يقتل مليون شيوعي في أندونيسيا منذ فترة قريبة؟). ولقد وجد عدد من المسيحيين غير المعلنين لدى عودة المبشرين عام 1900، أي في الفترة التي أعادت الصين أيضا فتح أبوابها أمامهم.

طرح اكتشاف أميركا قضية مزدوجة، هي تحول الهند إلى المسيحية وحقهم في أرضهم. انبرى للدفاع عن قضيتهم الأسقف لاس كاساس الذي أعلن، خلال مناقشات فالادوليد[1] عام 1550، أن البشر جميعا متساوون لكونهم أبناء الله،

[1] مدينة بلدالوليد في اسبانيا التي تزوج فيها فردينان وايزابيلا، وجعلها فيليب الثاني عاصمة له بين 1560 و1601 (المترجم).

واقترح أن يستبدل استخدامهم بالعبيد الأفارقة الذين تأتي بهم، منذ القدم، تجارة الرقيق نحو افريقيا الشمالية والشرق الأوسط واوروبا. من الواضح أن هذا الطرح الرائع ينطوي على أهداف خبيثة؛ فالثقافة الغربية قد فرضت بصورة شرسة على شعوب أميركا وأفريقيا وأوقيانيا الأمية. ولكن المبشرين كانوا أول من دوَّن، خاصة في أميركا، لغات وتقاليد تلك الشعوب. وهكذا فإن أميركا، التي استعمرتها الأمم الأوروبية، ستعتمد مسيحية شكلية مستوردة (باستثناء محاولة التواؤم مع الشعوب المحلية التي حصلت مع الغواراني في الباراغواي).

انتشر المبشرون في العالم قاطبة، مع الامبريالية الغربية. ولكن، إذا ما استثنينا كوريا وفيتنام والفيليبين التي أثر فيها الاسبان، فإن الشرق الأقصى والهند لم يتأثرا بالدعوة الانجيلية، كما أن الاسلام بقي عصياً على ما يعتبره نوعاً من الشرك والهرطقة.

في افريقيا، أسس البرتغاليون ارساليات في الـ - مينا (غانا الحالية) وفي الزائير. ولكن المسيحية سوف تعاني هناك من التواطؤ مع تجارة الرقيق، الذي يتناقض مع طروحات المبشرين. عام 1491 اعتنق ملك الكونغو المسيحية، بعد ثلاثين عاماً سوف يسام أحد أحفاده أسقفاً في روما. وهكذا نشأت رهبانية محلية. ولكن اضطرابات متنوعة سوف تقضي على المسيحية هناك خلال قرنين من الزمان. وعلى الشاطئ الشرقي لافريقيا، تعمد ملك مونوموتابا عام 1561، واستقر الدومينيكان واليسوعيون في الموزمبيق. ولكن الأمر لن يطول بهم أيضاً. كما أن بعثة من الكبوشيين غادرت الداهومي بعد فشلها، عام 1680. وفي ساحل العاج تعمد أحد أبناء زعماء القبائل في قصر فرساي، على يد بوسويه (Bossuet) ولكنه عاد إلى وثنيته لدى وصوله إلى دياره.

قبل 1800، لم يكن يوجد من المسيحيين في افريقيا، خارج أثيوبيا، سوى نواة كاثوليكية في سان لويس، في السنغال، وعدداً من البروتستانت، غالبيتهم من أصول أوروبية، في رأس الرجاء الصالح.

ولكن بفعل الهيمنة البريطانية، عرف القرن التاسع عشر انتشاراً كبيراً للمبشرين. دخلت كافة مناطق المحيط الهادي في المسيحية. وتُرجم الكتاب المقدس إلى لغات لم يكن البعض منها مكتوباً قبلها. في إفريقيا الجنوبية، كان لدى روبرت

موفات (R.Moffat)، ثم صهره الطبيب دافيد ليفينغستون (Dr. D. Livingstone)، الجرأة في أن يقيما، بعيدين مئات الكيلومترات، في أعماق بيتسوانا، عن أي أوروبي آخر. وانكب ليفينغستون، حتى وفاته عام 1873، على دراسة أعماق القارة، رافضاً العودة إلى أوروبا ومناضلاً ضد العبودية ومعالجاً الأفارقة الذين كسب كامل مودتهم بغيرته وإخلاصه. ذلك ما سيفعله في القرن التالي القس الطبيب شوايتزر. ذلك المبشر البروتستانتي المتحمس الذي اقتحم افريقيا الجنوبية، حيث طلب منه موشي، ملك الباسوتو، أن يُنَصِّره، ونسق معه كاما، ملك البننغواتو، لكي ينشر المسيحية بين شعبه دون أن يؤثر ذلك على بنية الشعب الأساسية.

عاد الكاثوليك بدورهم إلى أنغولا والموزمبيق. وظهرت نتائج مذهلة، خصوصاً في داخل القارة، وفي أوغندا على وجه التحديد حيث أبدى الملك متيسا اهتماماً بالمسيحية بعد أن كان متردداً في اعتناق الاسلام. ولكن الخلافات بين الكاثوليك والبروتستانت جعلته يصرف النظر. قام ابنه موانغا باضطهاد المسيحيين بين 1885 و1887، فأحرق بعض خدمه أحياءً، مما أوجد أوائل الشهداء الأفارقة المعاصرين، وتسبب بهزيمته، عام 1890، على يد جيش من تحالف البروتستانت والكاثوليك.

قام الكاثوليك أيضاً بتنصير رواندا والكونغو والغابون، بينما تقاسموا مع البروتستانت جنوب الكاميرون وجنوب السودان. في افريقيا الغربية، وفور إلغاء نظام الرق عام 1815، استقر البروتستانت في ليبيريا وسيراليون، ثم في شاطئ الذهب.عام 1844، قام القس كروا ثر، الذي ينتمي إلى اليوروبا، بتأسيس إرسالية أبيوكوتا (نيجيريا)، ثم نصب أسقفاً على لاغوس، عام 1854، حيث استمر في التبشير بالانجيل حتى وفاته عام 1891.

كان الانتشار الكاثوليكي ثمرة جهود آباء إرسالية الروح القدس[1]، تحت إدارة ليبرمان الذي هو ابن حاخام تحول إلى المسيحية، والذي كان يحث المبشرين

[1] تأسست "إرسالية الروح القدس" (Les Spiritains) على يد كلود دي بلاس (Des Places) في فرنسا عام 1704، وكانت غايتها الأولى "التبشير في الأصقاع البعيدة". المترجم.

على أن يجعلوا الأفارقة "يشعرون" بتلك المساواة التي يتشاركون فيها مع كل "أبناء الله". قامت هذه الارسالية بتنصير افريقيا الاستوائية الفرنسية وغينيا السفلى وجنوب السنغال. وتكفلت "جمعية الارساليات الافريقية في ليون" بشاطئ غينيا، رغم الأحداث الدامية (الداهومي ونيجيريا وشاطئ الذهب، عام 1861؛ ثم شاطئ العاج، عام 1896). أخيرا، وفي المناطق السودانية، فلقد تعرض الآباء البيض لمذابح قام بها الطوارق عام 1875، ولكنهم عادوا من جديد وفتحوا عدة مدارس فقوبلوا عندها بالترحاب، خاصة في فولتا العليا (بوركينا فاسو الحالية). بموازاة ذلك حضرت إرساليات راهبات كانت أشهرهن الأم جافوهي التي قدمت إلى السنغال عام 1822، والتي أمضت حياتها في محاربة تجارة الرقيق ورفع مستوى حياة السود (كان الملك لويس - فيليب يسميها "هذا الرجل العظيم" تدليلا على جرأتها وفاعليتها).

في نهاية ذلك القرن، قام غوستاف وارنك بتأسيس اختصاص جديد في الجامعات الألمانية، هو "التبشيرية" التي يدرس فيها مزيج من علم اللاهوت والعلوم الانسانية.

الدخول في المسيحية

عانى التبشير المسيحي من الشقاق بين الكاثوليك والبروتستانت. ولكن هذا الشقاق كان في الوقت عينه عامل منافسة. فلقد قام بالتصدي للعبودية والرق بروتستانتيون من أمثال ويلبرفورس وشولكر، وكاثوليك مثل الأم جافوهي والكردينال لافيجري. أما الدخول في المسيحية فكان يحدث غالبا بمبادرة من الزعماء الذين كانوا يستدعون المبشرين ليتساووا مع الأوروبيين، كما حصل في بولينيزيا. وفي كوريا قام المتنفذون الكبار باستدعائهم. لم يتم دخول الجماعات إلا في فترة متأخرة، أي عندما توصل الاحتكاك مع الغرب من خلال المدارس والتقنيات والاقتصاد إلى خلخلة ركائز المجتمعات المغلقة والتي كانت مكتفية بآلهتها المحليين. أما إدارة العالم الكبير، فإنها بحاجة إلى دين توحيد. بعد الحرب العالمية الأولى، أخذ الأفارقة خصوصا يهرلون إلى الكنائس بغية إيجاد عقيدة ومنهج تجمع جديدين.

حاليا، ما زالت المسيحية دين الغالبية في اوروبا وأميركا؛ كما أنها أضحت كذلك في افريقيا وأوقيانيا.

دين الاسلام

هناك أمر مدهش في الاسلام، هو النمو الديمغرافي المذهل الذي اختص به من بين الأديان السماوية، حتى بات يشمل ربع أمم الأرض واستمر في الانتشار سواء في بلدان الاتحاد السوفياتي القديم أو في الولايات المتحدة الأميركية. وحتى في احصائيات تقريبية، فلقد كان هناك 400 مليون مسلم في العالم غداة الحرب العالمية الثانية، بينما تجاوز العدد المليار عام 1992.

تدل كلمة الاسلام في نفس الوقت على معتقدات ومواقف البشر المسلمين لله، وعلى المجموعة التي يشكلها أولئك البشر، والحضارة (ذات الأصل العربي) الخاصة بهم. ويبدو هذان المظهران مترابطين ومعياريين، من الأصل وامتدادا على كل زمان ومكان. يرتكز الاسلام على الوحي الذي أنزله الله على محمد ﷺ عبر الملاك جبريل لكي يعيد إحياء ونشر التوحيد الابراهيمي في نقاوته الأولى. ويشكل مجموع الوحي القرآن الكريم الذي حفظ نصه الأصلي بداية في الذاكرة[1]، ثم تم تدوينه خلال القرن الميلادي السابع. تستكمل السور، التي يبلغ تعدادها 114، بتراث الطائفة الذي يشمل :

- **السنة**، أي أقوال وأفعال النبي التي رواها الصحابة والتي تشكل مرجعا أساسيا عند أهل السنة.
- **الحديث**، أي الأقوال التي رواها عن النبي الجيل الأول من الصحابة.
- **الفقه**، أو التشريع، الذي يفتح في المجال أمام التفسيرات المذهبية.

أعلن محمد ﷺ عن يوم القيامة ودعا الناس إلى أن يتذكروا الله العلي في حركة واسعة من العبادة والطاعة والحمد. الاسلام هو شعب الله الذي يدخل فيه المؤمنون باعلان الايمان (الشهادة) لكي يشكلوا طائفة غير مبنية على صلة الرحم او أواصر القربى، وإنما على الايمان. ويجسد فعل الايمان، الذي يعني "أشهد، أعترف"،

(1) نلفت النظر هنا إلى أننا نترجم حرفية النص الفرنسي للكتاب. (المترجم).

كل قيمة الانسان، لأن عظمة العقل تتمثل في أن يشهد الله عليها. وهذا الفعل محض ذاتي، إذ أن كل إنسان سيكون يوم القيامة وحيداً وعارياً أمام الله. وسوف تكون المراءاة خطيئة كبرى، ولذلك فإن شرط الممارسة هو القصد الداخلي (النية).
وتتلخص العقيدة في ثلاثة مبادئ:

- الله هو الخالق القدير الواحد الأحد.
- يهدينا إلى سبيله الرسل، وأهمهم آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد "خاتم الأنبياء والمرسلين".
- سوف يحاسب كل إنسان حسب الشهادة التي يؤديها لله.

أما الممارسة فتقوم على "أركان الاسلام" الخمسة، أو الفرائض:

أ - إعلان الايمان، بتأدية الشهادة "أشهد ان لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله"،

ب - إقامة الصلاة خمس مرات في اليوم، وتوجه المسلم فيها نحو القبلة، في مكة، سواء كان مصلياً لوحده، أو جماعة، وهذه الأخيرة مفروضة في صلاة ظهر الجمعة؛

ج - صيام شهر رمضان؛

د - الزكاة، التي تمثل ضريبة دينية؛

هـ - حج البيت، في مكة، لمن استطاع إليه سبيلا (مرة واحدة في العمر)[1].

وتضاف إلى هذه الأركان محظورات أخرى، مثل تناول لحم الخنزير والمشروبات الكحولية.

ظهرت عند فقهاء المسلمين التباسات عديدة، سواء داخل الاسلام أو خارجه، من الخلط بين سلوك الناس الاجتماعي والمعنى الحقيقي للخطاب الديني. وهكذا فإن شهر رمضان هو قبل كل شيء عبادة تكون الغاية منها السيطرة على الذات وطاعة الله في الصوم، والأساس في "رمضان" أن يتم فيه "إحراق" الخطايا وتلاوة القرآن. كما أن هناك تفسيرات متباينة حول "**الجهاد**"، الذي يعني في الأصل التصدي للأهواء والشقاق، قبل أن يكون محصوراً في الحملات على المشركين والمسيحيين.

---

(1) النص الفرنسي.

هناك مذاهب إسلامية متعددة، ولكن السنة يشكلون نسبة 91% من "المؤمنين". وهؤلاء يسلمون بمشيئة الله ويعملون بالاجماع بما يقوله **العلماء** والفقهاء.

على هامش الاسلام الرسمي نشأت تيارات صوفية متعددة. كان هؤلاء يعرفون من رداء "الصوف" الأبيض، وتتحلق كل جماعة منهم حول شيخها في محاولة للاتحاد بالله من خلال الزهد والطمأنينة والممارسات الروحانية.

انتشار الاسلام

عرف الاسلام انتشارا مذهلا منذ بداياته في القرن السابع الميلادي. انطلق من شبه الجزيرة العربية وفتح سوريا وفلسطين وبلاد ما بين النهرين ومصر وإفريقيا الشمالية بكاملها وإسبانيا، التي مكثوا فيها ثمانية قرون، بعد أن أوقف تقدمهم في بواتييه الفرنسية. في إفريقيا، اصطدم الاسلام في البداية بالهضبة الأثيوبية وممالك النوبة المسيحية؛ ولكنه حول مسيرته، ابتداء من القرن الحادي عشر، وانطلق شرقا بمحاذاة أثيوبيا، وغربا في التشاد وموريتانيا (التي انطلقت منها سلالة المرابطين المظفرة). في آسيا، عبر الاسلام بلاد فارس ليصل إلى شمال الهند وباكستان وأفغانستان وبنغلادش، ثم ليبلغ الصين وينتشر في جزر الهند الشرقية، وخاصة أندونيسيا وماليزيا حيث اعتنقت غالبية الشعوب الاسلام بين القرن الرابع عشر والقرن السادس عشر. ومع اعتناق الاتراك الاسلام استؤنف التوسع في آسيا الوسطى ونحو أوروبا. ومع أن الزحف العثماني قد توقف بعد معركة ليبانتي في القرن السادس عشر، وأمام أسوار فيينا في القرن السابع عشر، فلقد بقي العثمانيون طويلا في البلقان حيث أسلمت ألبانيا والبوسنة، وبنيت المساجد بمحاذاة روما.

في افريقيا تواصل الفتح الاسلامي بصورة خاصة من خلال إنشاء ممالك وامبراطوريات ساندها المسلمون: دخول غانا في الاسلام أواخر القرن الحادي عشر، ثم مالي، في القرن الثاني عشر، حيث ابتلعت غانا ومملكة سونرهاي. في القرن الرابع عشر استعاد السونرهاي استقلالهم وأخذوا ينشرون الاسلام في كافة أقطار النيجر. قام واحد من ملوكهم، مامادو توري، باستقدام فقهاء إلى تومبوكتو، في القرن السادس عشر، حيث ذاع صيته. في القرن الثامن عشر، قام

"الملونون"، الذين كانوا قد اعتنقوا الاسلام منذ مدة طويلة على أيدي المرابطين، بأسلمة الأولوف والبويل. عام 1804، أعلن ملك البويل عثمان دانو فوديو الحرب المقدسة، وأنشأ امبراطورية شاسعة ذات عاصمتين، سوكوتو وكانو، وأعاد الهاوسا إلى الاسلام، وتجاوز نيجيريا لينشر الاسلام في شمال الكاميرون وخليج بنين. في أواخر القرن التاسع عشر أدت حملات الحاج عمر وساموري إلى نشر الاسلام في افريقيا الغربية. أما في الوسط، فلقد أسس ملك كانم امبرطورية بورنو الاسلامية منذ القرن الرابع عشر. وفي افريقيا الشرقية، راوح الاسلام مكانه زمنا طويلا عند مداخل السودان ، إلى أن سقطت مملكة دونغولا المسيحية، والتي كانت تشكل عائقا كبيرا أمامه، عام 1350، فتمدد المسلمون نحو التشاد والسودان، التي سوف يحتلها محمد علي باشا، والي مصر، عام 1821.

في أثيوبيا، شكلت الهضبة الوسطى التي يسكنها المسيحيون حاجزا أمام الاسلام الذي غمر كامل مناطق الشاطئ. ولكن المسلمين كانوا يمخرون المحيط الهندي منذ القرن العاشر، وكان السواحليون، الذين يتحدثون بمزيج من البانتو والعربية، قد ابتدأوا بممارسة الشعائر الاسلامية؛ ولكن شعوب البانتو الداخلية بقيت وثنية في مجملها، أو اعتنقت المسيحية في فترة متأخرة.

إصطدم انتشار الاسلام في افريقيا بمقاومة بعض الشعوب العصية (البمبارا، الدوغون، الموسي، اللوبي وشعوب الجبال ما بين أتاكورا وهضبة الباوتشي والكردي في الكاميرون)، كما أنه اكتفى لمدة طويلة بالمناطق السودانية الجافة، لكون مناطق الغابات، بصعوبة حركة الجياد فيها، وبممالكها القوية، كانت تقاوم الاختراق.

حاليا، تشكل أرض الاسلام كتلة شاسعة (لا وجود فيها سوى لبضعة جبال مسيحية مثل أثيوبيا ولبنان). تمتد هذه الكتلة من شواطئ الأطلسي لتشمل شمال افريقيا بكامله، ثم الشرق الأدنى والأوسط مع كل البلدان العربية وايران وباكستان وأفغانستان وبنغلادش، وصولا إلى أندونيسيا، مع وجود أقليات طفيفة في الشرق الأقصى (الصين والفيليبين وغيرهما).

ما زال اعتناق الاسلام لغزا. لماذا دخلت المنطقة التي تشكل تونس الحالية الاسلام فورا، بينما بقيت مصر أو إيران تقاومان ثلاثة أو أربعة قرون، وبينما بقيت اسبانيا مستعصية؟ ولماذا بقيت الهند هندوسية بنسبة 88% بعد عشرة قرون من السيطرة الاسلامية؟

شكل الفاتحون العنصر الأول لنشر الاسلام: العرب حتى القرن العاشر، ثم الأتراك من بعدهم. ولكن التجار لعبوا أيضا دورا كبيرا، خاصة أنهم كانوا يصحبون معهم أناسا خبيرين بالدعوة قاموا بنشر الاسلام على شواطئ الهندوأفريقية، وعبر الصحاري وصولا إلى الصين التي بلغوها منذ القرن التاسع. إذا كان الاسلام قد لجأ أحيانا إلى وسائل عنيفة، تاركا للشعوب التي قهرها الخيار بين الاسلام أو العبودية[1] أو الموت، فإن التحول إلى الاسلام قد حدث، في أغلب الأحيان، طوعا وبصورة سلمية بمبادرة من الوالي أو من طبقة النبلاء، بناء لمصالح اقتصادية أو سياسية، أو ثقافية وفكرية أيضا.

كانت معاهدات الصلح الأوروبية مناسبة للاسلام بمنعها أولا اللجوء إلى الحرب المقدسة، ثم بفتحها الطريق أمام الدعاة والتجار بالتنقل والانتشار وتوسيع دائرة دعوتهم. ثم إن اضطرابات المجتمعات الزراعية واختلال العادات والتقاليد قد أفسح في المجال أمام دخول أعداد كبيرة في الدين الجديد. أما السياسة الاستعمارية تجاه الاسلام فكانت غير مستقرة، ولكن الجندي أو الحاكم كان غالبا ما يولي ثقته للقائد المسلم.

جاء التحرر من الاستعمار ليقدم للاسلام خدمة جديدة: جاء الاسلام يعطي فرصة للترقي الاجتماعي والانخراط في دين عالمي يعتنقه مليار إنسان، فاجتذب تعاطفا عفويا من الشعوب التي رأت فيه **دينا للعالم الثالث**، أي الشعوب الأفرو - آسيوية وجميع المضطهدين في العالم (مع حالات ملفتة للنظر مثل اعتناق كاسيوس كلاي، بطل العالم الأسود للملاكمة، ليصبح محمد علي). هذه الصفة جعلت الدين الاسلامي، بمخزون مدلولاته التاريخية ورموزه وشعائره ورسوخ بنيته

[1] نعلم جيدا بأن ما يسميه المؤلفان هنا "عبودية" كان في الحقيقة "دفع الجزية". المترجم.

الأخلاقية، يتكشف، من وجهة نظر سوسيولوجية، عن قدرات مستقبلية تفوق كل الإيديولوجيات السياسية. وهكذا عاد إلى الانتشار بسرعة كبيرة، فإذا بشعوب كانت رافضة له منذ خمسة قرون، مثل المبمبارا والموسي في افريقيا، تدخل فيه بملء إرادتها.

ولكن العامل الأساسي لانتشار الاسلام هو دون شك وضوح مفهوم الوحدانية فيه بشكل منطقي، وسهولة اعتناقه، ومرونة شعائره، في زمن يحس البشر فيه برغبة في تغيير الاطار ونظام المدلولات. أبيحت بعض الممارسات الوثنية في بداية نشر الدعوة، إلى جانب إعلان الشهادتين الذي لا يتناقض مع قناعات أغلب الشعوب التي تقر بوجود إله علي. حصل تنظيم لتعدد الزوجات، أي موافقة مقوننة على ما كان سائداً. ويحقق الاسلام لمعتنقه الجديد رقياً اجتماعياً وفرصة للدخول في التقنيات التجارية وفي نمط حياة أرفع، كما يعطيه وزناً ومهابة ويتيح له المشاركة في اللقاءات والاجتماعات، وتلقي العلم والصلاة مع الجماعة. في افريقيا، يجد الوثني السابق في حضن الجماعة مكاناً للتضامن والتكافل، وحماية كان ينشدها في حياته الاجتماعية المبنية على التلاحم. ولقد حلت هناك الجمعيات الدينية مكان الجماعات السرية.

ذلك أن نشر الاسلام حديثاً في افريقيا هو في الغالب ثمرة جهود **الفرق الدينية**، مثل القادرية التي تأسست في العراق إبان القرن الحادي عشر، والتي تأخذ فيها صلاة الجماعة وبعض الممارسات الدينية حيزاً كبيراً من النهار؛ وترتبط بها طائفة المريدين، المحصورة في الصومال. التيجانية التي قدمت من شمال افريقيا في القرن الثامن عشر، هي أكثر هجومية وأقل عقلانية؛ إنها فرقة الحاج عمر التي انتشرت بنجاح كبير في افريقيا الغربية، والتي تفرعت عنها الحمالية في مالي. أما السنوسية، فلقد عمَّت في ليبيا وشمال التشاد، وهي تركز على حياة التأمل، وعلى العودة إلى النص القرآني. وهناك أخيراً فرقة ذات منشأ هندي، هي الأحملية التي تشكل نوعاً من التوليف الاسلامي - المسيحي، وتقول بالتسامح والعقلانية.

في فرنسا، لم يتوقف الخوف من الزحف الاسلامي منذ معركة بواتييه، ولكن ذلك لم يمنع الايمان والحكمة الاسلاميين من التأثير في عدد من المفكرين

والفنانين المشهورين ودفعهم إلى اعتناق الاسلام، أمثال فنسان مونتاي وروجيه غارودي وموريس بيجار.

تأثير الاسلام

كان الاسلام بداية دين العرب، بدوا وحضرا، فلم يتوافق بصورة فورية مع تنوع الثقافات. وهذا هو التأكيد سبب مقاومة إيران وحساسية الهند، حتى وإن حدثت هنا وهناك حلول وسطية (استمر شرب الخمر فترة طويلة في بلاد فارس، كما أن مسلمي الصين وأندونيسيا يأكلون لحم الخنزير).

في افريقيا، نشأت بعض المفاهيم الخاصة. فمفهوم "الله" ما زال متأثرا بتصورات نشأة الكون الوثنية. ومحمد ﷺ، المسمى هناك "النبي"، أو ما مادو، أو أمادو، يلعب أحيانا دور الوسيط بين الله والبشر، مثل دور آلهة الوثنية الثانويين. تحولت الأرواح إلى "جن"، واستمر جن القبيلة ورفات الأجداد بتلقي الطقوس. وما زالت الممارسات الظاهرية والتحريم والرقاية تكتسب أهمية تفوق النوايا، وحتى الأعمال. تغير نمط الحياة: أصبح المظهر المميز للمسلم هو ارتداؤه "البوبو" الفضفاض، والعمامة أحيانا. يشدد على تحريم لحم الخنزير؛ ولكن ذلك يخف تجاه المشروبات الروحية. ويقتصر التعليم في المدارس القرآنية، أغلب الأحيان، على حفظ سور غيبا بلغة غير مفهومة. بقيت النساء متمتعات باستقلاليتهن؛ ولكن الزواج أخذ يتبع التقاليد الاسلامية. أخذت الشريعة الاسلامية تتعمم شيئا فشيئا.

الاسلام، في الأصل، ديانة دون كهنوت. ولكن هناك اختصاصيون في تأدية الشعائر (**الأئمة**)، وأحيانا أناس مشهود لهم بالتقوى (**الأولياء**). في افريقيا السوداء نجد عددا من كبار المثقفين، مثل زعماء الفرق الدينية، ولكننا نجد أيضا أعدادا كبيرة ممن يحاولون التنافس، على أرضية السحر وبأدواته، مع "السحرة - المطببين" الوثنيين (بيع التمائم والتعاويذ). وهناك آخرون يكتسبون هالة غير اعتيادية في نظر الشعب فيستحوذون على مراكز الزعماء والأسلاف، ويضحون أشخاصا شبه مقدسين ومرشدين ملهمين، مثل آيات الله في إيران: في ذهن العديد من البشر، يكفي الخضوع لهم لتحقيق الخلاص.

يفسر هذا التعلق الأولياء النجاح الذي حققته في افريقيا المريدية والحمالية التي هي نوع من التوليف كما ذكرنا.

أسس طائفة **المريدين** أحد أبناء شعب الأولوف، آمادو بمبا، الذي يمجد وكأنه تجسد إلهي. ولقد جمع حوله، حتى وفاته عام 1927، ما يقارب000 400 مريد. تكمن أهمية الطائفة في كون منطلقاتها افريقية بحتة: يشكل العمل الزراعي لدى المريدين النشاط الأكثر تقديرا. ولقد تم تنظيم الطائفة على أساس جماعي: يجهد كل فرد في تأدية العمل الذي يوكله إليه الأولياء الذين يهتمون بكل الأمور الأخرى، أي بالتنظيم المادي والروحي للطائفة؛ فهم الذين يتلقون ويوزعون كافة المردود. يخصص جزء منه لحاجات المؤمنين، والباقي للاستثمارات (شراء الأراضي، البناء...). أتاح هذا التنظيم استصلاح مساحات شاسعة من الأرض؛ ولكن طبقة أئمة المريدين المسيطرة قد لعبت دورا ملتبسا منذ الفترة الاستعمارية وعلى امتداد التاريخ السياسي لمالي[1].

في مدينة نيورو المالية، جمع "المرابط"، الشيخ حما الله، المعروف بحالات الوجد من فرط تقواه، عددا كبيرا من المريدين الأشداء والمتعصبين حوله، قبل الحرب العالمية الثانية. قام **الحماليون** باختصار أوقات الصلاة، التي أخذوا يؤدونها متوجهين نحو نيورو. ولقد كتب أحدهم: « نحن لسنا بحاجة لله ولا لنبيه، بل لولينا حما الله فقط ». هذا ما يبين درجة "الهرطقة" التي تعطي التوليفات الدينية أمثلة أخرى عنها.

ولكن علينا أن نأخذ في الاعتبار ظاهرة متواترة: حركة تنقية الاسلام. يتيح لنا تتبع تاريخها الطويل في افريقيا، كما لاحظ فيشر عام 1973، أن نتبين ثلاثة مراحل: الأولى مرحلة عزلة يقتصر الايمان فيها على الغرباء؛ وفي الثانية، تعتنق الاسلام شعوب بكاملها فيحصل تداخل بين الايمان الجديد والمعتقدات والممارسات الوثنية؛ في الثالثة، التي تحدث أحيانا بعد فترة تمتد قرونا عديدة، تكبر شعلة الاصلاح التي تبقى متوقدة بالقرآن وبعدد من التقاة المثقفين، إلى أن تتوهج فجأة لتضيء من حولها نقاوة الايمان.

في المرحلة الأولى يكون المؤمنون محتقرين: في نظر البمبارا، كان المسلمون يصيحون كالقردة أو يرعون العشب كالحمير عندما يؤدون الصلاة. بين التعلق

---

(1) Cf. Coulon, in Van Binsberger, 1985.

بماض تقليدي والتحول الجذري إلى دين سماوي، توجد مرحلة انتقالية من الايمان من خلال المبادلات الثقافية والسياسية والتجارية والنسبية. لا تلعب "رفعة الوضع الاجتماعي" دورا حتميا لدى أوائل معتنقي الدين الجديد. ألم يحصل دخول ملك أكسوم الأثيوبي وحاشيته المسيحية بفعل أسيرين يونانيين؟ لا يقوم المسيطر حكما بفرض إيديولوجيته. لقد سمع نعمان جاريته اليهودية تتحدث عن يهوه، مثلما قد يكون أحد وجهاء اليوروبا استمع لواحد من عبيده البويل وهو يحدثه عن الله وعن الدين الاسلامي. قد يحدث هنا "تعاطف" لا يكون "اعتناقا" بالضرورة؛ ولكن هذه المرحلة تمثل انتقالا من حالة فتور، أو تدين بدائي، إلى الحماسة ثم الالتزام اللذين يتطلبهما الدين السماوي. والتعاطف الذي يكون كافيا في ديانة غير سماوية، يتوجه في الغالب نحو دين يتطلب الهداية والعمل بها. ولكن، في المرحلة الثالثة، يتيح النص المقدس التأسيس للايمان، أو إحياءه، بكل شموليته وتفاصيله. في هذه المرحلة بالذات كانت امبراطورية البويل تعاقب بالقتل، في القرن التاسع عشر، كل مسلم لا يصوم رمضان. التعاطف أو الانتساب لا يتطلب سوى الانتقال من الإله الأعظم التقليدي إلى الله الواحد الذي تقول به الشرائع السماوية. أما التحول الجذري المؤسس على العمل بتعاليم الكتب السماوية فيؤدي إلى الالتزام بحصرية الدين الجديد. فالادعاء بأن الاسلام لا يطلب الكثير ممن يدخلون فيه يعني عدم رؤية تلك اللحظة من الاصلاح التي شكلت سيلا يجتاح كل أواسط افريقيا، من السنغال الى التشاد، ويخلف وراءه إمارات وخلافات في أماكن كانت يبابا قبل ذلك.

أما اليوم، فهناك حركة تجديد إسلامية انطلقت حديثا من سوريا ودعمتها مصر لتحول مفاهيم طوائف افريقيا السوداء، والعالم قاطبة، في وقت تبدو بعض الأنظمة الاسلامية أن تنافس من خلال العودة إلى الأصول في دين يدعو كتابه إلى المزيد من النقاء.

توفيقيات ، نبوات، مسيحانيات

ولد ارتباك المجتمعات أمام المفعول الحاسم للاسلام أو للمسيحية عددا من النظريات التوفيقية، أي الحلول الوسطية بين الديانات التقليدية والقيم الحديثة، التي تحاول إعادة النظر بالأساطير والطقوس، وإعادة صياغة مدلولاتها الرمزية. قد يكون كل دين توفيقيا بمقدار ما يكون نزوعه إلى المطلق محددا بلحظة ظهوره التاريخية.

إن حركات الاصلاح المسيحية قامت على اهام الكاثوليك بالتوفيقية. والتوفيقيات الأفرو - مسيحية مذهلة في البرازيل وجزر الأنتيل، حيث تتماهى القديسة أنا مع الآلهة الأم عند اليوروبا، وحيث تتيح الآلهة المتنكرة بزي قديسين كاثوليك لاتباع الفودو بالتواصل معها عبر نوبات الصرع. في الأمازون، تمتزج ممارسات شامانية تجعل النفوس تسافر مع الكحول والتبغ والمخدرات، مع روزنامة الأعياد والطقوس المسيحية، ومع مؤثرات افريقية. ولدى الطبقات الوسطى للشعب البرازيلي، تمتزج الروحانيات والغيبيات مع مؤثرات بوذية ومع معتقدات الزن (Zen).

في افريقيا السوداء، لوحظ أحيانا بعض المزج ما بين الاسلام والوثنية: بالقرب من داكار، عند شعب ليبو الصياد والداخل حديثا في الاسلام، يقول الرجال عن أنفسهم أنهم مسلمون، وبنوع من الصرامة، بينما تستمر النساء في ممارسة طقوس الآلهة التقليديين الحارسين للأحياء والمنازل، ويقدمن لهم الذبائح والقرابين. ولقد أصبحت إحداهن مسؤولة عن طقس الاحتفالات العامة، وخاصة عن تقديم الاضحيات السنوية لجني البحر، والتي تهدف إلى ضمان تأمين صيد وفير، وعن حفلات الرقص الهادفة إلى طرد الأرواح الشريرة. وعند الدوغون والسونرهاي الذين أسلموا، توجد طقوس استسقاء وثنية يصل البعض فيها إلى حالات هستيرية قام بتصويرها والتعليق عليها ج.روش. وفي غالبية الأماكن ما زال تفسير الأحلام يلعب دورا أساسيا.

في المسيحية، تكتفي بعض الكنائس البروتستانتية الافريقية بقبول تعدد الزوجات، مثل الكنائس التي تدعى "أثيوبية" في افريقيا الجنوبية. ولكن كنائس أخرى ما زالت تتبع "مسيحا" أو "نبيا"، يستعيد من خلال رمزية مسيحية المكانة التي كان يتبوأها المطببون والكهنة والعرافون في الماضي. ويبرهن "النبي" أنه "ملهم" فيجمع الأتباع ويطلق ديانة جديدة بطقوسها ومعتقداتها وشرائعها. تمثل هذه النبوات بصورة عامة محاولة إعادة اعتبار للثقافة المحلية، مع استبعاد عدد من عناصرها، مثل التعاويذ، ومع ضم بعض العناصر المأخوذة من الكتاب المقدس أو المستقاة منه إلى عناصر قديمة. تلك هي حالة الكنائس "الصهيونية" في افريقيا الجنوبية، التي تتمحور حول نبيها المحلي، والتي تخلق ملابسها واحتفالاتها الصاخبة وأغانيها الهازجة والراقصة شحنة انفعالية تنتج عنها اعترافات أمام الملأ وشفاء

عجائبي وصراخ مدو (حيث يقوم المؤمنون الذين تلهمهم "الروح" باطلاق صواخ لا يفهم شيء منه).

تشكل تلك الحركات أجوبة على صدمة الغرب الثقافية بناء على المنطق التالي: لقد أخطأنا أو خدعنا بمفهومكم الديني، فيجدر بنا إعادة بناء علاقة شخصية وحرة مع الله المحرر للناس الذي يحدثنا عنه الكتاب المقدس.

في افريقيا الجنوبية، كان النبي الأشد تأثيرا هو هاريس، الليبيري المنشأ. والذي ادعى بأن الملاك جبريل قد زاره، فانطلق يبشر في ساحل العاج حوالي 1913 - 1914. وخلال مروره كانت التعاويذ تتلف، وكانت قرى بأكملها تلتف حوله حتى ناهز عدد المؤمنين برسالته المائة ألف. أما تعاليمه فهي مأخوذة بشكل عام من "العهد القديم": محبة الله والأقارب، معاملة الزوجات بالحسنى (تعدد الزوجات مباح لديه)، عدم الاعتراف بالتمائم والتعاويذ، تحريم السرقة، ضرورة العمل، تعطيل يوم الأحد. تابع ألبرت أتشو، أحد أتباع هاريس، الدعوة مدخلا عليها الاعتراف (الذي يعني المسؤولية عن الذنب) وبعض الممارسات العلاجية.

يعود نجاح أولئك "الأنبياء" إلى كونهم من أهل البلاد، وإلى بلاغتهم ونشرهم تعاليم وممارسات مبسطة ولكن مذهلة.

هناك طوائف أخرى بعيدة كل البعد عن المسيحية: عام 1946 أعلنت ماري لالو أنها نبية وأنها والدة يسوع المسيح، وأطلقت في ساحل العاج حركة **ديما** (Deïma) التي تعترف بالصليب، ولكن بالسحر أيضا، والتي اعتبرت الرئيس ـــ هوفوات بوانيي إلها. أما "النبي" سيمون كيمبانغو فإنه أطلق في الكونغو رسالة مسيحية أيضا؛ ولكن بعضا من أتباعه اعتبروه تجسيدا للروح القدس و"مخلص السود وملكهم". عند جيرانهم البابيلي ما زال أتباع أندريه ماتسوا، المتوفي في السجن عام 1942، ينتظرون عودته.

في الشرق الوسط انتشرت هنا وهناك التوفيقية **البهائية** التي تعتبر جميع الأديان متماثلة، مع دعوتها إلى التأمل والصوم والصلاة والتعليم والمساواة بين البشر وبين الرجال والنساء.

أنتجت النبوات **مسيحانيات** تبشر بقرب مجيء رسول لله، مسيح يؤسس أخيرا نظاما اجتماعيا مثاليا يفترض كأنه عودة إلى العصر الذهبي، أو الفردوس الضائع. عندما يتم التبشير بهذا الحكم الإلهي قبل مدة طويلة ـــ ألف سنة كما كان هتلر يتنبأ للنازية ـــ تأخذ الظاهرة اسم الألفية. يكون في ذلك تعبير من الطبقات والشعوب المقهورة أو التعيسة عن حلمها بسياسة مقدسة. وتتنامى هذه الحركات في فترات الأزمات: نهاية العصور الوسطى، السيطرة الاستعمارية، الخ. لدى وصول المسيحية تتأثر هذه الحركات بمسيحانية التوراة والمسيح، فتتماهى معهما لترى أن الخلاص هو انتصار على البؤس والسحر. لقد كانت حركة "هاو - هلو" في نيوزيلندة توائم بشكل صريح بين شعب الماوري وبني اسرائيل تحت صورة الشعب المختار والمضطهد. ولدى طائفة "رقص الأشباح" التي كانت تدعم تمرد هنود أميركا في أواخر القرن التاسع عشر، كانت "الروح الكبرى" هي إله اليهود. وفي افريقيا الوسطى يقوم "شهود يهوه"، الذين تحولوا إلى "حراس الهيكل" المبشرين بقرب مجيء "مملكة الله" ، بدفع الناس إلى عدم دفع الضرائب والرضوخ للسلطة السياسية.

ولكن المسيحانية **والألفية** توجدان بشكل مستقل عن المسيحية: في الاسلام، هناك انتظار للمهدي أو الامام الغائب الذي سوف ينشر حكم الله في الأرض. في أوقيانيا، ترى "طقوس السفينة" (Cargo cults) في المراكب رسائل يوجهها الأسلاف، ودلائل مسبقة على عودتهم وعلى فترة من الوفرة والازدهار. وفي أميركا الجنوبية، حدث أن قامت شعوب بأكملها، خلال القرون الماضية، بمسيرات نحو "أرض لا سوء فيها"، مثلما فعل شعب التوبينامبا.

المشترك بين مجمل تلك الحركات هي الأهمية الخاصة المعطاة للظواهر الغيبية وللأشخاص ذوي المهابة والحضور، وذلك ما تحرص المؤسسات الدينية الثابتة على أن تبقى بعيدة عنه.

القيم والدين

ينسج الدين علاقات وثيقة مع بقية ميادين الحياة الاجتماعية، ويساهم بذلك في تكوين **نظام القيم**[1] لمجتمع ما، أي مجموعة المرتكزات الأخلاقية والقيم

---

[1] رأينا أن هذا المصطلح هو الأكثر تعبيرا عن كلمة "ethos" التي يستخدمها المؤلفان هنا. (المترجم).

والأعراف التي توجه سلوكه اليومي. ولكن، بينما ينتج التطور المعاصر استقلالية أكبر وتحديدا أدق للميادين الاجتماعية، فإن الدين كان أكثر تماهيا مع الأخلاق والقانون والسياسة والاقتصاد في المجتمعات "القديمة".

في تلك المجتمعات، تبقى مسألة تناقل الحياة، من أبوة أو أمومة، أساسية؛ وكل محاولة لفهم العالم هي تأمل في الخصوبة البيولوجية، وعليها أن تتخذ تنظيم العائلة كنموذج بنيوي. هذا ما سميناه سابقا "الكينونة البيولوجية". تتولد هكذا مجموعة من القوانين والمؤسسات التي تجبر الأشخاص المتجمعين على التلاحم معا. لا أهمية للقصد هنا، فعقاب الخطأ تلقائي. والاستخارة (الامتحان المفروض لتحديد المذنب) أو التحكيم الإلهي يكشف عن منتهك الحرمات أو مرتكب المحرمات.

هذا المفهوم عن الخير والشر هو شكلاني، أي مرتكز إلى مراقبة خارجية للسلوك، وليس إلى الارادة الحرة. وهناك، إضافة إلى ذلك، تقاليد تبدو منافية للأخلاق الحديثة، مثل ختان البنات وعمليات البتر الجنسية، أو أيضا التقليد الهندي بإجبار النساء على الولادة في الحقل حتى وإن كان البرد قارصا.

يتولد عن التطور الراهن تشكل أخلاق فردية وتمييز مطرد بين الأخلاق والدين اللذين يزيد كل منهما من وضوح الآخر، مثل إلغاء العبودية الذي ينتج عن الايمان بالمساواة بين البشر، إلى أن يتم التفريق بين الأديان والسلطات السياسية. حول هذه النقطة الأخيرة هناك صعوبة تكمن في أن الاسلام يفرض في المبدأ سلطة دينية، بينما يقبل الانجيل بتشكيل إطار دنيوي ("أعط لقيصر ما لقيصر")؛ ولكن التاريخ قد برهن بأن الميل إلى حكم الاكليروس ما زال موجودا.

نستطيع ملاحظة وجود علاقة وثيقة بين البيئة والدين: فالمحيط الجغرافي يحدد بعض ملامح السلوك، وبالتالي بعض أشكال التدين. والعوامل الدينية تساهم من جهتها بتحضير بعض أنماط الانتاج أو بالحفاظ على بعض الموارد. وهكذا فإن الزراعة قد تكون ذات أصول دينية لكي تبقى النباتات ذات الطابع الديني أو الشفائي في متناول اليد، ويماثل ذلك تدجين الحيوانات الضرورية للاضاحي.

تتيح هذه الأولوية المتمثلة في النظرة إلى العالم، التمييز بين أديان ذات نموذج دوري تركز على "العودة الدائمة التواتر"، أي التكرار المتماثل للظواهر، والذي

يحول بالتالي دون إمكانيات التغيير؛ وأديان ذات نموذج امتدادي ترى أن الزمن لا يجري بصورة دائرية، وإنما بشكل خط يسير بناء لتاريخ (مقدس) متواصل، وهذا ما يشجع المؤمنين بها على العمل باتجاه تطور متواصل ينشد غايات أخروية (هكذا تظهر، مثلا، نظريات التقدم لدى "آباء الكنيسة"، ثم لدى باسكال وبرغسون وتيار دو شاردان Teillard de Chardin، الخ.).

لقد برهن عالم اجتماع كبير، هو ماكس ويبر، كم أن التجربة والروحانية الدينيتين تتجسدان في نسيج العمل الاجتماعي. يوجد نوع من التطابق، سنتحدث عنه لاحقا، بين "الاصطفاء" التوراتي وروحانية سان أوغسطينوس وأخلاقيات كالفن والنجاح العقلاني للرأسمالية الحديثة، حتى وإن اعتقدنا بأن عوامل أخرى تلعب أدوارا أساسية، مثل التفاهم العالمي بين عدد من المقاولين المهاجرين الذين تربط ما بينهم عرى التعاطف الديني. وفي عصرنا هذا، تلعب الدياسبورا الصينية دورا مماثلا في تجارة الشرق الأقصى.

كان توكفيل قد لاحظ، قبل ويبر، ما تدين به الديمقراطية الأميركية لطهورية مؤسسيها الذين كانوا يدعون إلى طاعة الشرائع (الدينية) قبل طاعة البشر، لكون سلطة هؤلاء لا تستمد شرعيتها إلا من كونهم خدما لتلك الشرائع. هناك، من جهة أخرى، أشكال دينية تنكر كل قيمة للعمل البشري أو تحاول تصوير أن الحياة الحقيقية توجد "خارج العالم" فقط، فتحول المؤمنين بها عن النشاط الاقتصادي أو السياسي المباشر، مثل الهندوسية وبعض مذاهب الزهد والتنسك المتطرفة التي انتقدها الماركسية.

إن التحولات الاقتصادية تنتج في كل الظروف تحولات دينية، وبالعكس. فماذا نستطيع القول، على ضوء النمو المعاصر، عن حاضر ومستقبل مختلف الأديان؟

النمو والديانات التقليدية

تفترض الاحيائية وجود جماعات محدودة الانتشار ومنغلقة وذات تلاحم كلي. ومهما بلغت محاولات ترميمها فإنها لا تجدي نفعا لمجرد توسع الجماعة وانتشارها. والطوائف المغلقة هي الوحيدة التي تحافظ عليها في الهند. أما في

الأماكن الأخرى فإن الطابع الديني للزعامات والممالك يتعرض للانهيار. عندما يذهب الأولاد إلى المدرسة، ويعملون ليكسبوا رزقهم، تقل الفترة المخصصة لمراسم المسارة بشكل تلقائي، وتضعف معرفة الرموز والأساطير، ويتحول الشباب عن الأعياد ويتلاشى احترامهم للممنوعات؛ يبدأ الناس بالتجوال، ويذهبون للعمل بعيدا، فتنقطع صلتهم بالآلهة وبالأسلاف، ويقيمون في المدن للابتعاد عن وصاية الجماعة، أو يتنكرون لهذه الوصاية لدى عودتهم.

تأتي المدرسة بعلم مختلف عن المألوف، وبشرح مغاير للظواهر، وثقافة منفتحة وواضحة لا يكافأ فيها من حيث المبدأ سوى الكفاءة والذكاء؛ بينما كان المجتمع القديم مبنيا على الأسرار والوراثة. يفضل المرء في هذه الحالة أن يتخلص من القسر الاجتماعي، حتى وإن كان ذلك سيكلفه فقدان الراحة والأمان. ليس بمقدور الديانات التقليدية التصدي لرغبات الناس ببلوغ الاستقلالية الفردية، رغم المستوى العالي لمعارفها الغيبية الشديدة التعقيد؛ فهي لا تستجيب لمتطلبات الخلق الشخصي أو العقلانية الحديثة التي هي شرط الازدهار التقني، ولا لمتطلبات تحديد نموذج للتطور، وذلك لكونها ديانات طورية متمحورة حول تكرار الماضي والتغني به.

تغذي تلك الديانات حنين السكان الأصليين لأميركا وجزر المحيط الهادي. وهي راسخة في شرق آسيا (خاصة في الهند)، ولكنها تصارع أو تنازع في مناطق كانت متينة البنيان فيها (مثل شواطئ خليج غينيا في افريقيا)، مع تداعيها سواء في مناطق العبور، أو حول المدن، أو أيضا لدى الشعوب التي يدفعها البحث عن عمل إلى الابتعاد عن موطنها. ويهيء تدهور الدين إلى السحر، من خلال الممارسات المادية، عبورا مباشرا نحو الوثنية.

تحاول الطوائف الاستجابة لبعض الحاجات، ولكن مفهومها للدين هو في الأساس تكراري ومنغلق. وبقدر ما تستمر الأرواح بلعب دور ديني، فإن فقدان المعتقدات القديمة في جو من الفردية المشوشة يذكر بوضع الوثنية الاغريقية - الرومانية في مراحلها الأخيرة. وذلك ما يفرغ الساحة، إما لصالح الحكمة العلمانية أو الشرقية، وإما لصالح الأديان المسكونية المتكاملة، أي بالتحديد الاسلام والمسيحية.

ولكن العمق الروحاني، وجمالية بعض الطقوس ومسرحيتها الفنية، والنظريات والتصورات الفلكية، ما زالت تجتذب بعض الغربيين، والفنانين منهم بصورة خاصة، نحو الطقوس الأفرو - برازيلية. في أوشوكبو، نيجيريا، مثلاً، أصبحت نحاتة نمساوية كاهنة عرفت باسم أدوني، وخصصت كل موهبتها لتزيين غابة الإلهة أوشون المقدسة بتماثيل تروي المراحل الأساسية لأساطير اليوروبا.

يجدر إذن عدم إنكار تراث الأسلاف بكامله: عندها قد تظهر أشكال متنوعة لكي تملأ الفراغ الثقافي والابتذال المعاصر. هكذا، مثلاً، حافظ الباسوتو الذين تحولوا إلى المسيحية في افريقيا على مدرسة للبلوغ تماثل طقوس المسارّة القديمة. يمكن أن تلعب معرفة التقاليد القديمة والأساطير الوثنية المتوارثة دوراً في مستقبل النهضة العالمية شبيهاً بما حصل في النهضة الأوروبية خلال القرن السادس عشر: تغذية الفن والشعر والفكر. ويمكن للروحانية الهندية أو الافريقية أن تعطي أبعاداً جديدة للأديان العالمية.

مستقبل الأديان الكبرى

يمكن تفسير انتشار الاسلام ونجاحه المذهل بميل العالم الثالث إلى الالتحاق بالشرق المسلم. ولكن موضوع مجابهة العالم الحديث تطرح مسائل شائكة داخل الاسلام نفسه: العلاقة بين الدين والدولة، التفريق بين الديني والدنيوي، تطوير التعليم غير القرآني، تأثير الرؤية الدينية على الحياة الاقتصادية.

ويرتبط مجمل الأمر بمقدار تكيف المسلمين ومقدرتهم على إيجاد حلول وسطى بين أحكام القرآن والضرورات الحديثة. هناك حالة ملفتة للنظر في تونس، حيث تقررت، رغم معارضة المحافظين، إصلاحات عديدة منذ عام 1956: إلغاء المحاكم الشرعية، حظر تعدد الزوجات، حرية الزواج عند الفتيات البالغات سن الرشد، تنظيم صيام رمضان، الخ.. ـــ ولم يكن ذلك يهدف إلى تطوير اجتماعي فقط، وإنما عودة إلى أصالة الإسلام وتحديث لها. ولكن، في كثير من الحالات الأخرى، يهيء المفهوم الاسلامي المرتكز على نظرة اجتماعية بحتة لظهور الأصولية والتزمت .

قد يعطي البحث عن دين منفتح على آفاق عالمية حظا للمسيحية في افريقيا وآسيا، إذا ما استطاعت أن تظهر بالفعل عالمية خطاها، من خلال تجذرها في كافة الثقافات. ولكنها سوف تصطدم بالعقلانية العلمانية وبالنسبية اللتين تنازعاها الحق بلعب دور بارز في العالم الحديث.

هذا ما جعل المبشرين يحملون معهم، أنى ذهبوا، المدرسة والكتابة والعناية الصحية والانسانية وتعليم تقنيات جديدة وأفكار حديثة. وحتى وإن استطاعوا أن يكونوا أبويين في دفاعهم عن البشر ضد الاستغلال، فإنهم كانوا أوائل علماء الأنتروبولوجيا وأوائل عوامل النمو. **الثورة الافريقية** ذاتها تدين، مثلا، بالكثير إلى تعاليم الكنيسة الاجتماعية. في دكار، شكلت المجلة الكاثوليكية الأسبوعية، **افريقيا الجديدة**، ابتداء من 1947، منبرا للمطالب السياسية والنقابية. ولقد كانت دائمة التنديد بالاستعمار والعنصرية، ومطالبة باستقلال غانا، ومشهرة بتزويد الانتخابات، حتى أنها تسببت، عام 1951، باستقالة وزير شؤون المستعمرات الفرنسي الذي هاجمها. ولقد اعتمد البروتستانت الأسلوب ذاته.

على عكس الأفكار السائدة حول الكنائس المسيحية تجاه الوجود الاستعماري، فإنها ساهمت دون شك في يقظة الشعور الوطني. ولقد اكتسبت في ذلك شهرة وتأثيرا يتجاوزان بكثير وسائلها وقدراتها. وإلا، فكيف نفسر مثلا أن يكون عدد الكاثوليك فقط قد ارتفع عشرة أضعاف بين 1950 و1989 في الدول التي كانت تحت الحكم الفرنسي (من مليون إلى عشرة ملايين)؟

تبين المذاهب التوفيقية قدرة أديان الخلاص على التعاطي مع الرمزيات القديمة. ولكن الأنتروبولوجيين المعاصرين يتهمون المسيحيين بهدم أصالة الثقافات المحلية من خلال تبشيريتهم ــ وهو اتهام يوجهونه ضمنا للبوذية والاسلام والشيوعية ــ. ولكن الأمر أشد تعقيدا، إذ يمكن القول بأن الكنائس هي المؤسسات الوحيدة المحايدة والمستعدة لاستقبال ما يبقى من ثقافات تسير نحو الزوال، مثلما فعلت أديرة العصر الوسيط بالمخطوطات القديمة، حتى وإن رأى البعض في ذلك نوايا سيئة للمسيحية التي تنقذ بيد ما تقوم بتدميره بالأخرى. ولكن ألا يشكل ذلك دليلا على تردد نادر الوجود في تاريخ صدمة الثقافات؟ كما أن المسيحية تبدو، من جهة أخرى، مدرسة شخصانية للأخلاق والترفع، وهي قيم تساهم في النمو؛ بينما يبدو مبدأها كدين تاريخي ــ وذلك ما هو غير مفهوم من

قبل المسيحيين أنفسهم ـــ التركيز على العقل المتخلص من الأساطير وإعلان استقلالية الاطار الدنيوي. ولكن مختلف مظاهر التعصب تبين كم أن عصرنا الراهن ما زال بعيدا عن مصالحة "الأنوار"[1] و"الإيمان" التي كانت ستنتج "المعرفة المطلقة"، حسب تعبير هيغل.

العقلانية الحديثة والدين

هناك عقلانية معينة تبشر من حين لآخر بسقوط جميع الأديان لاعتبارها مرتبطة بالجهل وبطغيان المشاعر. ولكن دوركهايم وويبر ومالينوفسكي يلتقون على اعتبار أن البعد الديني هو الذي يطبع جميع المجتمعات السالفة والحاضرة والمستقبلية. وقبل هؤلاء الثلاثة كان أوغست كونت وسان - سيمون، المعروفان بأفكارهما التقدمية، يتنبآن بمجيء عصر جديد تسود فيه "مسيحية جديدة". كان دوركهايم يرى أن الدين هو، بكل بساطة، "الحياة بمظهرها الجدي". والاسلام المعاصر يشهد التفافا أكبر وتمتينا أعمق لأواصر الالتزام.

بسبب المهمات غير المعلنة للدين، مثل تأمين وضع أفضل للفرد والجماعة، فإنه لا يمكن أن يعتبر مقتصرا على منفعيته الغيبية، ولا على أخلاقياته، التي لا مكان فيها لصراع يعقوب مع الملاك، ولا لحوار المؤمن مع الفرائض الإلهية. إن اعتبار الله متلازما مع المجتمع، كما يرى دوركهايم، لا يتوصل إلى حقيقة تجاوز الشأن الديني للشأن الاجتماعي، حتى وإن لم يكن الدين، من جهة أخرى، مجرد "تنهيدة المخلوق المضطهد" الهارب من الحقيقة، وخاصة عندما تكون متمثلة في الزهد والتنسك تطويرا للذات وفهما للعالم. أما مقولة فرويد الذي يربط في كتابه **الطوطم والمحرم** بين الدين والشعور بالذنب الناتج عن قتل "الأب"، فإنها متهافتة تلقائيا أمام وجود مجتمعات أبوية، كما في الصين القديمة، لا تلتقي أديانها في شيء مع اليهودية.

يبقى علينا تعميق معنى ذلك التواصل الرمزي من خلال الطقوس والمعتقدات، الذي هو الدين. لا يمكن إلا أن نلاحظ استمرار أهمية البلاغة

---

[1] إشارة إلى تسمية القرن الثامن عشر الفرنسي بـ "عصر الأنوار"، أي عصر التفكير العلمي والاحتكام إلى سلطة ومقولات العقل والفكر المتحرر من أجل إصلاح سياسي ونمو فكري وعلمي وتقني. (المترجم).

والحضور القوي اللذين يعتبرهما برغسون مصدرا مهما للأخلاق والدين، من خلال دعوة يطلقها إنسان خارق نحو مشروع مستقبلي يلاقي تجاوبا حماسيا. وهناك التزام مماثل يظهر في ما يسميه ريمون آرون "الديانات الدنيوية" (الأنظمة الشمولية والفاشية والشيوعية)، وفي التعصب أيضا لقضايا دنيوية (حقوق المرأة أو الأقليات، ضد الطاقة الذرية، دفاعا عن البيئة، الخ). وتبدو معارضة أي من هذه القضايا نوعا من "التجديف" في نظر "أصفيائها" المدافعين عنها. إنها تمثل إذن، عن غير قصد، استمرارية في عالمنا المعاصر لاحدى ركائز الدين التي هي التمييز بين الطاهر والمدنس، وتذكيرا بطهرانيي القرن الثاني عشر الذين كانوا يدافعون عن قضايا مماثلة (العودة إلى الطبيعة، المساواة، الحرية الجنسية، الخ).

لن نذهب إلى حد موافقة أندريه مالرو على قوله بأن «القرن الحادي والعشرين سيكون روحانيا، أو أنه لن يكون»، ولكننا سنسجل ملاحظة فشل المحاولات التي هدفت إلى تقليص الظاهرة الدينية ووصفها بشيء مختلف عنها، حتى وإن كان ما زال يصعب على الأنتروبولوجي تقديم وصف واف لها.

لمعرفة المزيد

ـــ عن الأديان في العالم:

Le Grand Atlas Universalis des Religions

مرجع لا بد من ذكره بداية، إضافة الى موسوعات عديدة، مثل

Mythes et croyances du monde entier, 5 volumes sous la direction d'André Akoun, Paris, Ed. Lidis-Brépols, 1985.

ـــ عن المسيحية:

Boyer, L., Le mystère pascal, Paris, Cerf, 1965.

يمتاز هذا الكتاب بأنه يبين كيف أن أيام عيد الفصح الثلاثة كانت تمثل، بالنسبة لمعتنقي المسيحية الجدد خلال قرونها الأولى، طقس مسارّة بالمعنى الأنتروبولوجي للكلمة.

ـــ عن التوفيقانيات والمسيحانيات:

Bastide, R., **Le candomblé de Bahia**, Paris-La Haye, Mouton, 1958.

يعطي فكرة عن تعقيد طقوس المسارّة وعن الرقص والرعدة لدى طائفة جهدت لكي تحمي نفسها من الاضطهاد الكاثوليكي.

Muhlmann, W.E., **Messianismes révolutionnaires du Tiers-Monde**, traduit de l'allemand par J. Baudrillard, Paris, NRF – Gallimard, 1968.

يختبئ خلف قناع القومية مفهوم الهوية، أي الاقتناع بأن ما نأخذه عن الآخرين هو في الواقع ملك لنا. يلي ذلك أمثلة (مثل "رقصة الشبح") تبين منطق تلك المسيحانيات الدائري الذي ينتهي دائماً الى ادعاء ملكية ما يقدمه الغرب لهم من معارف. كما أنه يقدم تعريفاً رائعاً لبيئة التميز الفردي الملائمة لانبثاق الظاهرة.

وهناك مرجع مهم آخر عن المسيحانيات هو:

Lanternari, V., **Movimenti religiosi di liberta e di salwezza dei populi oppresi**, Milan, 1960; trad. frans. **Les mouvements religieux des peuples opprimés,** Paris, Maspero, 1962.

دراسة إحصائية هامة.

ـــ عن تحديث طقس إحيائي:

Chesi, G., **Suzanne Wenger. Ein Leben mit den Göttern**, Perlinger, Wörgl, 1980.

توفيقانية مبتكرة: قصة إحياء طقس افريقي على يد فنانة نمساوية تزوجت من راهب من شعب يوروبا وخلاصة تجربتها.

الفصل التاسع

الألعاب ، الفكر، الفن

الألعاب

اللعب والفكر الفن هي المظاهر الثقافية الأقرب الى الدين، والتي تبدو أساسية في توازن المجتمعات.

هناك قرابة بين اللعب والطقس الديني، دون معرفة من منهما يسبق الآخر في الزمن. نرى في أغلب الحالات أن الألعاب تصدر عن طقوس في محاولة لتقليدها أو التذكير بها. إن لعبة "العفريتة"، أو حجر الرجل، مثلاً، تعبر عن رؤية متكاملة للعالم: الصعوبات الواجب تخطيها للوصول الى السماء؛ تولد الدمية – اللعبة عن الدمية – الإلهة؛ نزع الطابع المقدس عن الأقنعة والرقص وتحويلها الى مجرد تسلية دنيوية. ولكن الألعاب محكومة، من جهة أخرى، بسلسلة من المحظورات، مما يجعلها تتحول نحو التأليه والغيبيات لتصبح طقوساً فيما بعد؛ لقد كانت طقوس الدفن القديمة مصحوبة بمباريات رياضية، كما أن المسرح قد انبثق في كل مكان من الأدوار التي تؤدى في الطقوس.

يبدو الطقس إذن كلعبة متميزة تهدف الى تأمين التوازن، بينما تمثل اللعبة أوالية فاصلة تنطلق من توازن مسبق بين اللاعبين لبلوغ نتيجة غير متوازنة (أحد اللاعبين أو عدد منهم "يقتلون" رمزياً الخاسر أو الخاسرين)؛ الطقس هو أوالية وصل تنشد غاية معكوسة هي الانطلاق من تفاوت موجود للوصول الى بنية نهائية متناغمة. نفهم إذن أن المجتمعات التي تنشد التناغم والاستقرار تجعل الطقس والأسطورة يمتصان المنحى التنافسي للألعاب؛ عند شعب غاهاكو - غاما في غينيا الجديدة « يلعب فريقان كرة القدم عدة أيام ودون توقف، إلى أن يصبح عدد الجولات التي يكسبها كل منهما متساوية».(ليفي شتروس، **الفكر البري**،ص 44).

وعلى عكس ذلك، تقوم المجتمعات "الساخنة"، مثل المجتمع الصناعي المعاصر، بتشجيع المنافسة وبجعل منطق اللعب يغلب منطق الطقس الديني.

يحدد روجيه كايوا (R. Caillois 1958، ص 34-50)، كمنبع للألعاب، أربع دوافع تمثل وسائل يستخدمها الانسان لتشكيل عالم خيالي. تلك الدوافع هي **أغون** (agôn)، أو البحث عن التقاتل، عن منافسة ينتج الانتصار فيها عن القدرات الذاتية فقط؛ **أليا** (alea)، وهي، على عكس الأولى، تمثل الاستسلام للحظ، وينتج النجاح فيها عن الصدفة البحتة؛ **ميميكري** (mimicry)، أي الصورة التي يتخذها الانسان، عند عجزه عن تغيير العالم، ليتنكر فيها، أي ليحول ذاته الى وضع آخر؛ **إيلنكس** (ilinx)، التي ينشد الانسان فيها دوار الزوبعة. وفي نظر كايوا فإن "الحضارة" (بمظهرها المثالي) تنشد الانتقال من ألعاب فئة "ميميكري" و"إيلنكس" إلى فئتي "أغون" و"أليا"، أي من "مجتمعات الفوضى والتشوش" الى مجتمعات "دفع الحساب"؛ أما التقدم، فإنه يعني، داخل هذا المثل الأخير، استبدال الحظ بالجدارة.

ولكن فهم المجتمعات التقليدية يبدو هنا ناقصاً: في تلك المجتمعات التي تولي الاهتمام الأساسي لاستقرار النظام، لا يكون الاختلال، أو الفوضى التي يُدخلها القناع أو الرعدة سوى مظاهر تؤدي وظيفة توازن بصورة عقلانية. فقد يكون ذلك رفضاً لدى تلك المجتمعات لما تعتبره فوضى أشد خطورة، من خلال التفاوت الناتج عن "أغون" و"أليا"، دون أن يمثل ذلك تنكراً لهذه الأشكال من اللعب.

في دول العالم الثالث النامية، يمثل فقدان الألعاب أو غيابها التام عامل إفقار ثقافي كبير لكونه يخلق الفراغ والضجر في القرى ويدفع الى الهجرة نحو المدن. هنالك ألعاب أخرى أدخلت حديثاً، مثل كرة القدم والسينما والراديو والتلفزيون والرقص الحديث والمصارعة، الخ. واتخذت السياسة نفسها شكل "لعبة كبيرة" جامعة تنحو أحياناً باتجاه اعادة التقديس (لقب "المخلص" الذي كان يطلق على الدكتور نيكروما، أو "القائد المُلْهَم" في أماكن أخرى، أو "نابغة جبال الكربات"، الخ. مع طقوس الخطب السياسية والمظاهرات). ولكن، كان من الممكن أن يتسبب الحفاظ على الألعاب الأصيلة التقليدية بتجنب "التشرد العام"، أو التساوي في قعر المستويات الثقافية. وكان من الممكن الانتقال بالعديد من المؤسسات من خلال

الألعاب، مثل تحويل طقوس المسارّة الى نوع من الكشفية الوطنية الهادفة الى التربية على حياة المشقات والتعاون وذلك لكون المسارّة التقليدية تشبه الى حد كبير تلك العودة الى الحياة البدائية التي نادت بها الحركة الكشفية في أوروبا. ولكن "الإرادوية" المعتمدة غالباً، هنا أو هناك، تؤدي الى تنظيم فولكلور لا مكان له في الحياة أكثر من معروضات المتاحف.

يبقى أن تبادل الألعاب يبقى واحداً من الأشكال الكبرى والمحركات الكبرى للمبادلات السلمية بين البشر والمجتمعات. والرقص واحد من مظاهرها الأكثر بديهية، فالرقص الجماعي يعني السلام أو المحبة. ولقد عرفت جميع الثقافات تقريباً أن تعطي أنماطاً لألعاب أو رياضات انتشرت في العالم قاطبة: أتى الشطرنج من بلاد فارس أو من الصين، ولعب الورق من الهند، ومصارعة الأمواج من بولينيزيا، والغولف من اسكوتلندة، وكرة القدم من بريطانيا، والتنس من فرنسا عبر كرة راحة اليد، ونسجت الكشفية على منوال احتفالات المسارّة في افريقيا الجنوبية. لقد كانت تلك الاحتفالات الافريقية في أحد وجوهها ألعاباً سلمية كبرى يحظر خلالها أي تصرف عدائي، تماماً كما هي الحال في الألعاب الأولمبية التي نعلم كم لها من انتشار ومن دوي في مختلف أرجاء العالم.

الفكر

كان تبادل المعارف عن بعد هماً لازم المفكرين في كل زمان ومكان. يحدد أفلاطون المنشأ البعيد للتفكير والحكمة البشريين في مصر، أي في افريقيا. وامبراطور الصين كان يستبقي اليسوعيين في بلاطه كعلماء فلك ورياضيات، كما أن هؤلاء قاموا لدى عودتهم بتقديم كونفوشيوس ولاوتسو الى الغربيين. والحكيم، بنظر فولتير، هو كاهن أو ناسك هندي.

ولكن المكننة الصناعية ملأت رأس أوروبا، في القرن التاسع عشر، بأبخرة سببت لها الدوار. وبمساعدة النشوئية، أضحى الاهتمام بالشعوب "المتخلفة" مضيعة للوقت وتقهقراً، إلا إذا كان الهدف استعمارها. وإذا ما صادف أن استوحى مفكر مثيل نيتشه أو شوبنهاور من تعاليم الشرق، فإن أفكار شعوبه غير المتعلمة تعتبر دون قيمة لكونها "بدائية".

و لم تلبث تلك الادعاءات بوجود عقلية بدائية مزعومة أن لقيت ذات مصير تعريفات المجتمعات "الدنيا". كان الأمران ينطلقان من رفض مشترك للاعتراف هوية البشر من خلال اختلافاتهم، ولتحقيق انتقال من "الذات" الى "الآخر" يجعل الانسان المتحضر قريباً من "المتوحش" ويحد من التمييز بين مختلف فئات "الانسان العاقل". وهكذا فإن فرويد قد برهن في ميدانه بأن المريض هو أخ لا يختلف عن الانسان السليم إلا بـ « تقهقر محدود في عمل آلية تاريخية هي واحدة في الأساس».

اعتقد ليفي - براهل بأن عقلية البدائيين تجهل مبادئ الهوية والتناقض. "البورورو هم أرارا"، وهذا يعني بأن هذا الشعب لا يختلف عن طوطمه الذي هو نوع من الببغاوات يدعى أرارا. إنهم يفترضون أنفسهم طيوراً، ويفكرون عبر فئة من المشاركة تجعلهم يخلطون بين الألف والباء تحت تأثير نوازع عاطفية غامضة. والرجل منهم ما هو في الوقت عينه برجل، بل ببغاء. وهذا ما ينم عن عقلية سابقة للمنطق ومختلفة جذرياً بالتالي عن طريقة التفكير المتحضرة. ولا يمكن لهذه العقلية اللاعقلانية والغيبية أن تتأثر بالتناقض، أو حتى أن تشعر بوجوده. فلكونها قائمة على مبدأ المشاركة، يفترض استقراؤها المعمم بأن كل شبيه متماثل وكل متوافق ثابت ودائم.

على الصعيد الفلسفي البحت، يمكن رفض هذه المقولة: ليست المشاركة هوية الكائن المشارك في الجوهر الذي يشترك فيه. يضع أفلاطون ("البدائي" في كثير من الأمور، ولكن المنطقي بامتياز) في أساس تفكيره موضوع مشاركة الحقائق الأساسية للأفكار، وأنماطها الأبدية، وموضوع مشاركة "الأجناس الكبرى" فيما بينها (مثلاً: كل كائن هو في نفس الوقت **كائن وواحد**). إن ضرورة اعتماد هذا التناقض، الذي يعتبر أن المتماثل هو مختلف في الوقت ذاته، موجودة في صميم نظرية هيغل الذي يفترض نفسه مستقبلياً وليس بدائياً.

ولكن، بعد أن أصدر أ.لوروا دراسة بعنوان "**مقالة في رفض فكرة التفكير ما قبل المنطقي**" عام 1927، فإن أي تحليل دقيق يبين أن توصيف ليفي- براهل يفتقد الى الدقة. وهو نفسه اعترف بذلك شيئاً فشيئاً بأمانة علمية نموذجية. في

الطبيعة وما فوق الطبيعة عند البدائيين نراه يتجنب التركيز على ما قبل المنطق لينتقل الى ما يدعوه بالفئة العاطفية للغيبيات لدى البدائيين، مع أنه لا يمكن جمع مفاهيم ضمن فئات واضحة التعريف؛ ولكنهم عندما يحاولون التعميم فإنهم لا يجدون إلا وسيلة واحدة لتنظيم أفكارهم: الموقف الانفعالي والعاطفي الذي يربطون فيه بين مفهومين عند حديثهم عن شعورين متقاربين. ومنذ 1923، كان ليفي-براهل قد كتب: « اعترف بأن دراستي عن العقلية البدائية قد أغفلت جوانب عديدة، وبأنني أهملت الحديث عن التقنيات وتاريخها» (Bulletin de la société française de philosophie t. XVIII) عام 1938، يضع في "مفكراته" مشروع كتاب ينقض فيه المرتكزات الأساسية لنظريته:

> لم أعد مهتماً بتحقيق الفكرة المسبقة عن فروقات منطقية بين الموقف العقلي للشعوب البدائية في ظروف معينة ومواقفنا نحن (...) سوف أؤكد مرة أخرى أن البنية المنطقية للفكر هي واحدة عند جميع البشر، وبأن البدائيين، بالتالي، يرفضون التناقض عندما يرونه.

إن كل كلام عن جماعات متباعدة، كالبدائيين، يعرض نفسه للتعميم والتسرع. فذلك الخليط الذي تتداخل فيه شعوب وعصور وأماكن متباعدة والذي انتقده دوركهايم بشدة في أعمال ليفي - براهل، يكشف أن هذا الأخير هو الذي اعتبر المتشابه متماثلاً والعرضيات ثوابت.

وهكذا فإن التصنيف الطوطمي، الذي لا يعقل صدوره عن حاجات أو مشاعر غامضة، يترجم إلى حد ما، كما سبق أن رأينا، تحليلاً منطقياً يقضي بأن نستكشف، داخل الفئات الطبيعية (جماعات الحيوان أو النبات، الخ.)، اختلافات شبيهة بتلك الموجودة داخل الجماعات البشرية: فنحن نرى، مثلاً، عدة شعوب يقسم كل منها الى فئتين تحمل كل منهما اسم طائر آكل للحوم (مثل البشر)، ولكن أحدهما يكون مشهوراً بأنه من الجوارح، والآخر من الكواسر آكلة الجيف: الباز والزاغ عند أوستراليي نيو ويلز الجنوبية؛ النسر والغراب عند الهايدا في كولومبيا البريطانية، الخ. هناك إذن عملية فكرية ـــ التقاط التقابل داخل مجموع ـــ تفسِّر التماثل بين إنسان أو جماعة بشرية وظاهرة أو فئة من الظواهر الطبيعية. ولا

تلتقط عقلانية ليفي- شتروس المفرطة مظهراً دينياً بحتاً كهذا في المُركَّب الطوطمي. ولكن، كما سبق أن قال دوركهايم: « لا يمكن لهذه العقلية أن تكون منقطعة الصلة بنا. فلقد وُلد منطقنا من هذا المنطق»...

لا يعني ذلك عدم وجود أي اختلاف بين **نظام القيم** الذي يحكم المجتمعات التقليدية وذلك الذي يسود مثلاً بين النخب العلمية للمجتمعات الصناعية المعاصرة. ولكن يجدر فهم ماهية تلك الفروقات. يبرهن ليفي- شتروس في كتابه **الفكر البري** انه لا يمكننا أن ننكر على "البريين" **لاقدرتهم** على التجريد (لغة الشينوك في أميركا الشمالية هي أغنى بالتعابير المجردة من أي لغة أخرى)، ولا بمتعة الملاحظة المحايدة، ولا بمعنى الاختبارات المنهجية أو تطبيقاتها. ينتج عن ذلك أن معرفتهم بالنباتات وتصنيفهم لها يتجاوزان كثيراً ما يعرفه الأوروبي المتوسط عنها، وينافسان معارف عالم النباتات الغربي. يستخدم الهانونو في الفيليبين لغايات غذائية أو علاجية 93% من نباتاتهم، ويعرفون ما يناهز ألفَيْ نبتة مختلفة، ولديهم حوالي 150 كلمة للدلالة على أجزاء النباتات وخصائصها. في افريقيا يميز أقزام بيناتوبو خمسة عشر نوعاً من الخفافيش، وعشرين من النمل، و450 نبتة. وحسب السيدة ديترلان فإن الدوغون في مالي يصنفون النبات ضمن 22 فصيلة أساسية تضم كل منها أحد عشر نوعاً. والفصائل الاثنتان وعشرون تنقسم الى فئتين تجمع الأولى الولادات الوحيدة حيث ترتبط النباتات الذكورية بموسم الأمطار، والأنثوية بموسم الجفاف؛ والثانية تجمع ولادات التوائم حيث تنقلب المعادلة السابقة. وتوزع الفصائل على فئات ثلاث: الأشجار والشجيرات والعشب، وتكون كل منها على صلة بعضو من الجسد أو بتقنية أو طبقة اجتماعية أو مؤسسة.

تقدم هذه الأمثلة شهادة على فكر علمي قريب من فكر علماء الطبيعة في العصور القديمة والوسطى.

وحدها الأفكار المسبقة هي التي حولت علماء الاثنولوجيا عن الاستعلام حول وسائل التصنيف الواعية والمعقدة والمتماسكة التي بدا لهم أنها لا تتوافق مع مستوى اقتصادي وتقني شديد التدني، فبادروا الى الاستنتاج بأن المستوى الفكري متمدن بالنسبة ذاتها. (ليفي شتروس، المرجع ذاته، ص 57).

بقدر ما تحافظ تقنية التفكير البدائي على أصالتها، فإنها تنقذ نفسها من التدخل التدميري الغريب. يلاحظ أندرسون أن حقول الذرة عند هنود غواتيمالا الذين حافظوا على لغتهم وتقاليدهم هي أكثر صيانة وأغزر إنتاجاً مما لدى هنود المكسيك الذين اكتسبوا العادات الاسبانية:

بقيت حقولهم معادلة في أصالتها لحقول الذرة في الولايات المتحدة خلال فترات المنافسات الزراعية عندما كان المزارعون يبذلون كل ما في وسعهم لتأمين مستوى عال من الجودة يمكنهم من الفوز في المسابقات (...). والأمر واضح هنا: حيث ما استطاعت الزراعات الهندية القديمة أن تقاوم، بقيت الذرة منسجمة في حدود التنوع. قطفت بعد ذلك مجموعة من حبوب الذرة عند شعب بدائي: الناغا في أسام، الذين يصفهم بعض الاثنولوجيين وكأنهم ما زالوا يعيشون في العصر الحجري (...) كان لا بد من وجود تعلق أعمى بنموذج مثالي للحفاظ على تلك النوعية الصافية (...). يبدو أنه غير دقيق إذن أن ندعي، كما يحصل ذلك غالباً، أن الأنواع العديمة الاستقرار موجودة عند الشعوب الأكثر تخلفاً. الصحيح هو عكس ذلك. والشعوب الأصلية التي يقوم الدارسون غالباً بزيارتها، أي التي تقطن قريباً من وسائل الاتصال ومن المدن، هي التي توحي بأن الشعوب البدائية مهملة للزراعة (المرجع ذاته).

يجب إذن أن نتوقف عن إعطاء معنى تحقيري لكلمة بَرِّي (Sauvage)، وأن نعود إلى معناها الأصلي، معنى الكلمة اللاتينية (Silvaticus)، "إنسان الغابة" أو "إنسان الدغل"، مقابلة مع **المتحضر**: "الذي اكتسب عادات المدينة" (civitas). العلم البري هو علم حقيقي استطاعت معارفه الدؤوبة والمتبصرة أن تؤسس، في العصر النيوليتي، للفنون التي ما فتئت تشكل البنية التحتية للحياة اليومية التي يعيشها كل الناس: الخزف والنسيج والزراعة وتدجين الحيوانات والتعدين.

أين يكمن الفرق الأساسي إذن بين ذلك العلم الأول، ذلك "الفكر العفوي" (أوغست كونت) والعلم الحديث؟ إن كلا الاثنين ينمان عن جهد لتنظيم العالم؛ ولكن الفكر البري محكوم بضرورة الاستجابة السريعة لذلك؛ فالعالم في نظره "كون"، نظام كامل، فيجب إذن، على الفور ودون تمهل، إعلان سلطة الفهم، واستبعاد كل مخاطرة، و"وضع كل شيء مقدس في مكانه" حتى وإن كانت تلك

المنهجية مصطنعة؛ من هنا كانت الدقة في تأدية الطقوس، وتداخل ذلك مع السحر: يستجيب الفكر البري لمتطلبات حتمية شاملة وجذرية، ومحددة في أدق تفاصيلها؛ أما العلم الحديث فإنه يقبل التخلي عن المعرفة في حالات غير مؤكدة أو احتمالية، ويفرق بين مستويات، ويكتفي بحتميات جزئية ومحددة. الفكر الغيبي «يرتاب بالحتمية ويقوم بتمثيلها قبل أن يتعرف إليها ويحترمها» (المرجع ذاته). هكذا يرتكز "علم المحسوسات" النيوليتي على منطق تسلط الأحاسيس، الذي يؤسس لعلم النوعية الحديث، والذي يولّد، عند استناده الى الادراك الحسي، والخيال واللمحة الجمالية، نجاحات مذهلة: ذلك هو مستوى "الرأي الصائب" (doxa aléthè) حسب تصنيف أفلاطون. يشبّه كلود ليفي - شتروس ذلك العلم بـ bricolage الانسان الذي يستخدم كل ما يقع تحت يده من أشياء "جاهزة" ليخترع شيئاً قد ينجح أو لا. وعلى عكس bricoleur، فإن المهندس هو الذي يصنّع أدواته تجاوباً مع بنية تصورها سلفاً، من أجل بلوغها هدف "وظيفي" بالكامل. والأمر ذاته يحصل على صعيد المعرفة، فالعالِم الحديث هو من يضع حكمه الخاص جانباً، ويرفض المفاهيم الجاهزة، ويعمل من خلال موقف تفكيري منهجي، محاولاً تحليل معطيات جديدة، بدل أن يحاول التحليل من خلال معطيات مسبقة. ذلك موقف تنقيبي حركي يرى أن الفهم "ليس موجوداً هنا"، في الداخل، وإنما "في الخارج"، مما يستدعي التحفيز نحو قيمة الاكتشاف، والبحث عن الجديد، وتقبل التاريخ والاحتمالات.

سواء على صعيد المعرفة، أو على صعيد المجتمعات يبدو التفريق الأساسي قائماً بين المتمسكين بالتراث بشكل مطمئن، والمغامرين نحو تاريخ مجهول.

ولكننا نجد لدى كافة البشر حاجة لفهم العالم بصورته الاجمالية، وليس في تفاصيله وخصوصياته.

إن الرؤية الشمولية التي تقدمها الأديان هي التي تعطي الحد الأقصى من الأمن المباشر. ولكن يبدو أن هناك دائماً، وفي كل مكان، حركة علمانية تدعي العقلانية وتقدم المثال الأوضح عنها الفلسفة ما قبل السقراطية أو الفيدا، وهي تنشد تحويل تلك المعتقدات العفوية الى معرفة والى منهج للعالم ـــ إلا إذا كانت البنية العضوية للدماغ البشري هي التي توجه بصورة غير واعية ذلك التنظيم للتفكير.

في منتصف القرن العشرين، وبعد الحرب العالمية الثانية، دوى كالانفجار تقديم نماذج عن فكر منهجي فاعل لدى شعوب افريقية أمية، عندما ظهرت في فرنسا وبلجيكا أعمال مارسيل غريول والأب تمبلز (P.Tempels). عام 1948، أظهر كتاب غريول **حوارات مع أوغوتيميلي** عند الدوغون مفهوماً عن نشأة الكون قريباً مما نجده عند هزيودس، وعام 1949 أعيدت طباعة **فلسفة البلانتو** التي كان الأب تمبلز قد نشرها عام 1946، وعرض فيها **"فلسفة القوة"** لديهم.

نشأت حينها حركة متكاملة، تحت شعار "القضية الزنجية" وعلى أساس البحث الأنتروبولوجي، لدراسة الرموز والأساطير التي يتم جمعها على الأرض من أجل تقديم "فلسفة أفريقية".

ولكن الاعتراضات التي أثارتها تلك "الفلسفة الاثنية" جاءت قوية: فهي تعمم غالباً دراسات أجريت على قطاع محدد وفي ظروف علمية تفتقر الى الدقة؛ وهي تحلل العادات والتقاليد الافريقية من خلال "قراءات" غريبة عن جوها؛ وأخيراً، وعلى وجه الخصوص، فهي تخلط بين رؤية عفوية للعالم (حتى وإن عبرت عن نفسها بصورة شاعرية) وبين الفلسفة الحقيقية التي تفترض اتخاذ مسافة تفكيرية ونقدية عن كل معرفة أو حكمة وثوقية. هذا الموقف الأخير، المماثل للموقف العلمي الحديث، يتعارض مع عفوية الايمان لكونه يتحمل وزر الشك والتغيير.

ما هي، بشكل نهائي، الطبيعة الحقيقية للفرق بين الحضارة الناتجة عن المكننة الصناعية والحضارات الأخرى؟ يبدو أنها الفكرة التي تعطيها المجتمعات عن نفسها بخصوص التغيير.

لقد جعل تطور المعارف وتعميق التفكير أغلب مرتكزات التمييز بين مجتمعات حديثة ومجتمعات قديمة مفتقرة الى الوضوح والدقة. وهناك أمور أساسية تفتقر الى الدقة، مثل:

- الجهول بالكتابة: فمصر والصين القديمتان كانتا تعرفان الكتابة، وكثير من الجماعات الافريقية والبولينيزية والهنود الحمر لديها أنظمة تصوير كتابية؛
- ضعف التجهيزات التقنية (التي تمثل الكتابة أحد وجوهها): إن ولادة وانتشار المحركات الآلية هي الخط الفاصل بين المجتمعات؛ هذا ما يدفع الى تصنيف

مجتمعات "تاريخية" مثل روما القديمة أو أوروبا العصر الوسيط كمجتمعات قديمة؛

- بساطة الحضارات التقليدية: ولكن هذه البساطة الظاهرية لا تجد تبريراً إلا في عدم كفاية مصادر ومراجع الباحثين؛ وعلى وجه العموم، فإن شبكة العلاقات الاجتماعية بالغة التعقيد، ويشبهها في ذلك تكنولوجيا الأدوات المستخدمة (الرماح والأقواس والخطافات والشباك، الخ.)؛

- أخيراً غياب التغيير والتاريخ: ولكن التطور والتلاؤم ضروريان لحياة المجتمع واستمراريته. وعندما نتعرف الى التاريخ المحكي، بشكل أفضل، يتبين لنا أن الجماعات العرقية قد اعتمدت المبادلات على الدوام، وأنها أنشأت دولاً مرت بمراحل مختلفة. إن لكل مجتمع تاريخاً، حتى وإن لم يكن مدوناً في الكتب.

ولكن قد يحدث أن يكون ذلك الماضي مجيداً، وأن يحمل الحاضر طابع تقهقر مأساوي. فما زال هنود نامبيكوارا يستخدمون فؤوساً حجرية لا يعرفون اليوم كيف يصنعونها. وهناك مجتمعات عديدة تتخذ منحى تقهقرياً، « تشكو من خلافات يتبين فيها بشكل جلي تأثير الأحداث » (ليفي - شتروس). هل نستطيع تسميتها "بدائية"؟

لا تبدو الكلمة مكتملة الدلالة، ولكنها تشير الى أنماط عيش أقدم مما يسود في مجتمعات "حديثة": الفلاح الذي يستخدم المعول يشكل جزءاً من مجتمع "بدائي" بالنسبة لمن يستخدم سكة الفلاحة؛ وفلاح العصر الوسيط هو "بدائي" بالنسبة لمزارع يستخدم الجرار، الخ. ومع ذلك فإن تلك المجتمعات المسماة "بدائية" كانت تبحث على الدوام عن توازنات جديدة. ولكن علماء الاثنولوجيا، الباحثين أولاً بأول عن دراسة "التقاليد الراسخة"، لم يمارسوا إلا في حالات نادرة دور المؤرخين، مما جعلهم يفتقرون الى ملاحظة "تحولات كبرى" قد تكون حدثت في المجتمعات التي يقال أنها أمية.

ولكن، وهنا النقطة الصعبة، تحتاج بعض التغيرات في تلك المجتمعات الى اكتساب شرعية من خلال مقارنتها بالماضي لكون البعض منها لا تحصل بفعل التفكير وإنما عبر تحولات لاإرادية في السلوك الجماعي. وتبدو المحظورات والمحرمات

كمظهر يدل على كون التجديد مرهوباً في أغلب الأحيان. كما أن أسبقية الحياة الجماعية على المبادرة الفردية تخفف من إدراك إمكانية التدخل الفعال لحرية الفرد (حتى وإن كانت الحرية الملموسة أوسع من حرية العمال في مجتمع صناعي). وبالتالي، فإن أفراد المجتمعات البدائية يظهرون رغبة أكبر في البقاء أوفياء لتراث الجماعة من اعتماد وسائل جديدة لتطوير النظام الاجتماعي والاقتصادي. بعبارة أخرى، يتجسد الانشطار في انقلاب القيم: إن المجتمعات التي نسميها هنا "تقليدية" تحرص، حتى عندما تجدد، على أن تصور ما تقوم به كاستعادة لما كان يفعله الأسلاف؛ بينما تقوم المجتمعات التي تسمى "حديثة" بتصوير أعمالها كشكل من التجديد المتواصل، حتى وإن تنكرت لكل تجديد واستعادت دون وعي منها تصرفات قديمة.

إن من نشأ على ثقافة تقليدية يدرك ما كان عليه الوضع الفكري في روما الجمهورية: كان مجلس الشيوخ (تجمع كبار السن الممثلين للعائلات) يستند في أحكامه الى "تقاليد الأقدمين". هكذا ثار كاتون على المتأثرين بالثقافة اليونانية وعلى التحديث الذي أدخله "تقدميون" مثل شيبيون وجماعته. كما أن عبارة "الأشياء الجديدة" (res nouae) تنطوي على معنى تحقيري وتعني "التخريب". ـــ نلتقط هنا انقلاب العقليات الذي حدث في أيامنا حيث أصبحت كلمة "جديد" حجة دعائية لبيع منتج ما، وحيث أصبح "التجديد" نوعاً من ديانة دفعت عدداً من الأنظمة السياسية (التي هي في الحقيقة مغرقة في المحافظة) الى التعريف عن نفسها بعبارة "الثورة المتواصلة".

يبدو من المناسب إذن (رغم ضرورة إضافة عدد من التفاصيل) أن نعرِّف المجتمعات القديمة، مقارنة مع المجتمعات الحديثة، على أنها تلك التي يتخذ فيها اتّباع التراث مكانة متميزة. هكذا يميز ليفي - شتروس بين مجتمعات **باردة** ومجتمعات **ساخنة**: تحاول الأولى إلغاء مفاعيل العوامل التاريخية، والثانية الحفاظ اختيارياً على الارث التاريخي واستخدامه كمحرك للتنمية.

إن كل مجتمع يدخل التاريخ ويتغير، ولكن بعضها يدرك ذلك ويقبل به، بينما تحاول الأخرى تجاهله وتعمل على « الحفاظ لأول فترة ممكنة على حالات تعتبرها "أولية" في عملية نموها ». في الداهومي مثلاً، تعتبر زراعة الذرة ـــ وهي

الركيزة الأولى للغذاء والتي استوردت من أميركا في القرن السادس عشر — متداخلة مع الأساطير منذ بداية الكون، وأنها بالتالي هبة من الخالق. لا تعترف تلك المجتمعات بالصيرورة التاريخية إذن إلا "كشكل دون محتوى" حيث لا يكون دور الآتي سوى انعكاس للماضي:

إذا تعاطينا مع أساطير شعوب الأراندا الشماليين على أنها وحدة متكاملة، وجدنا فيها عرضاً مفصلاً لمجمل أنواع النشاطات التي ما زال يمارسها السكان الأصليون لأوستراليا الوسطى. من خلال تلك الأساطير نرى الأوسترالي منكباً على مشاغله اليومية: القنص والصيد وقطاف النباتات البرية وتحضير الطعام وتصنيع بعض الأدوات. لقد ابتدأت تلك الأعمال مع الأجداد الطوطميين؛ وفي هذا الميدان أيضاً نراهم يطيعون التقاليد طاعة عمياء، فهم أوفياء للأسلحة البدائية التي كان يستخدمها الجدود الأقدمون ولا تخطر ببالهم أبداً فكرة تطويرها (كلود ليفي - شتروس، مستشهداً ومترجماً لـ ت.ج.هـ. ستريهلو؛ ص 312).

يقوم ليفي - شتروس بتحليل هذه الآراء المأخوذة عن إثنولوجي بقي شديد التعلق بأولئك الأوستراليين الذين نشأ بينهم، فيقول: « من الصعوبة بمكان ألاّ نطلق حكماً سلبياً على موقف يتناقض بصورة جذرية مع تلك الرغبة الشديدة بالتغيير التي تلازم حضارتنا. ومع ذلك فإن التعلق الأعمى بماض يتخذ كصورة نمطية لا زمن لها، وليس كمرحلة من مراحل التطور، لا ينم عن أي قصور أخلاقي أو ذهني؛ إنه يعبر عن موقف متخذ إرادياً أو لا إرادياً يشهد العالم كله على خلفيته المنهجية من خلال تبرير لا نفتأ عن سماعه بخصوص كل تقنية وكل قاعدة وكل عادة؛ لقد علّمنا أجدادنا ذلك. وكما كان الأمر عندنا حتى أمد قريب في ميادين أخرى، فإن الأقدمية والاستمرارية هما أساس الشرعية. ولكن تلك الأقدمية تطرح هنا في المطلق، لكونها تمتد إلى بداية العالم، وتلك الاستمرارية لا تقبل الاتجاهات ولا الدرجات (نفس المصدر، ص 312 — 313).

قد نستطيع التأكيد بأن هذا الرفض للتاريخ هو أكثر عقلانية بذاته من إيماننا الأعمى بفضائل التغيير. فلقد كان للمجتمع الذي أسسه الآباء الفضل المؤكد بأنه عمل وأتاح الحياة ونقل استمرارية الوجود الى البشر الحاليين. يبدو إذن أن الحكمة تتمثل أكثر في الحفاظ على أشكال أثبتت ذاتها بالبرهان، من التأسيس لتجديد قد

تودي نتائجه غير المضمونة أو السيئة الى الهاوية. إن الرهان على المستقبل هو مخاطرة تقوم أساساها على موقف غيبي أكثر مما هو عقلاني. والدور الذي لعبه في الغرب مرتبط بالمسيحانية الأخروية المسيحية التي ترى أن "التاريخ" (أي المقدس) يصب في مجيء حكم الله. من هنا الايمان بتطور يتبع خطاً مستقيماً ويتعارض بالتالي مع تشاؤم أفلاطون التقهقري في كتابه **السياسة**، ومع النظرية الرواقية القائلة بالتطور الدوري وبتواصل التكرار. ولكن الرهان الأقل عقلانية وجد نفسه أكثر إنتاجية من اتخاذ الحيطة؛ فمن المؤكد أن الأكثر أمناً لمن يخشى السقوط هو أن يبقى جالساً أو نائماً، ولكن المشي والركض يعرضان لسلسلة من السقطات كل من يصر على التقدم.

من المسلم به أن المجتمعات المحسوسة هي معقدة، و لم يعد بمقدورنا إيجاد "مجتمع نقي"، بل مجتمعات تهيمن فيها البنية على الحركة، أو، على العكس، يهيمن فيها التاريخ على الوجود. ولكن المهم أن نتبين **التوجه** الذي يميز ويعارض بينهما. هناك أناس تقليديون يعيشون الحنين الى الماضي في المجتمعات الحديثة، ولكنهم مهمشون (حتى عندما يشتد الاهتمام بالتراث)؛ وهناك مبدعون في المجتمعات التقليدية، ولكنهم مدانون بسبب كبريائهم، مثل بروميثيوس، البطل الأسطوري المحكوم عليه بالعذاب الأبدي لأنه سرق النار من الآلهة وقدمها للبشر؛ في العصور الوسطى كان الفضول العلمي لا يزال مشبوهاً. وعلى عكس ذلك فإن الحداثة تعتبر الباحث أو المغامر الفردي الذي يعرف كيف يتحرر من أعراف وقوانين الجماعة بطلاً، من برنار باليسي الى جان وماري كوري، ومن روبنسون كروزو إلى تان تان.

الواقع أن الرغبة بالتغيير تظهر أكثر فأكثر في العالم قاطبة حيث أصبحت الكلمة الأكثر شيوعاً هي "التنمية". إن دراستنا تتمحور حول التاريخ، ولكن دون ان ننسى أن الانسانية لا تقتصر على التاريخ فقط، وإلا نكون قد سقطنا في تقديس الحضارة الغربية (وهذا التقديس مرتبط بما قبل المنطق). وإذا سلمنا (كما يحاول سارتر أن يُلَمِّح) بأن البشرية اللاتاريخية تفقد معناها ولا تجد تعريفاً إلا من خلال تبني الاستعمار والاثنولوجيا الغربيين لها،

فإننا نتجاوز الغنى المفرط والتنوع في العادات والتقاليد والمعتقدات، وننسى أن كل واحد من مئات أو آلاف المجتمعات التي عاشت معاً على الأرض أو تلاحقت منذ ظهور الانسان قد تباهت من وجهة نظرها بأخلاقية معينة، شبيهة بما يمكننا أن ندعيه، لتعلن أنه قد اجتمع فيها — حتى وإن اقتصر وجودها على جماعة محدودة من البدو أو على كوخ ضائع في أعماق الغابات — كامل المعنى والفَخَار اللذين يمكن أن تحتملهما الحياة البشرية (ليفي - شتروس، نفس المرجع).

لا يعني ذلك بالتأكيد أن كل المظاهر التقليدية قد اختفت في مجتمعاتنا "التاريخية". فلا وجود لمعنى التغيير إلا عند من يتذكر. عدا عن ذلك، تشبع الحاجة الى اللجوء لبنى معبرة (كانت هي بنى الأسطورة في المجتمعات التقليدية)، تشبع ذاتها من خلال أشكال أخرى: عبر العمل الفني مثلاً، والذي يجعلنا نهرب، كما يقول ج. شتاينر، "من صحراء المثولية" التي أوجدها الفكر العلمي ، والتي تمثل عند ليفي- شتروس تجاوز ما هو عارض نحو بنية متناغمة، مأخوذة بشمولية مدجنة تسبق معرفة الكل فيها معرفة الأجزاء؛ إشارة الى العا لم، كون مصغر يصبح مفهوماً لكونه مشغولاً بيد إنسان. نرى من هذا المثل أن جدلية وحركية التفكير الحديث لا يلغيان أبداً وظيفة التفكير التقليدي اللازمنية والتركيبية.

الفن التقليدي، المقدس والرمزي

يمكن النظر الى كل شيء يصنعه الانسان من زاويتين: **الأولى جمالية** بالمعنى الدقيق للكلمة، أي من خلال **الشعور** الفوري بالبهجة أو اللذة (أو الإنزعاج أو الإشمئزاز) الذي يولده لدى من يراه؛ والثانية **مفهومية أو سيميائية**، أي حسب **المعنى**، أي الدور أو المنفعة التي ينشدها الصانع أو المستخدم لهذا الشيء (والمستخدم هو غالباً جماعة). يكتفي هواة الفن في أغلب الأحيان بالتأثير أو اللذة التي يعطيها الشيء بصورة مستقلة عن معناه: ذلك هو موقف الرسامين الذين استلهموا الفن الياباني في نهاية القرن التاسع عشر، أو الفن الافريقي أوائل القرن العشرين، والشعراء أمثال كارل أينشتاين أو بليز صندرار، والموسيقيين منذ "التركيات" التي أدخلها في أعمالهم لولّي ورامو وموزار وتابعيهم حتى أيامنا: يوتشيني في **توراندوت**، أو ليهار في **بلد البسمة**، حيث أدخلا عناصر صينية. وبالمقابل فإن من يبحثون عن معنى الأشياء الفنية المستخدمة في ثقافة ما ليسوا

بالضرورة مقدرين لمظهرها الجمالي. وفي مطلق الأحوال، علينا أن نتحفظ حيالهم جميعاً على المعنى الضيق الذي يعطيه الغرب المعاصر لكلمة "فن"، وأن نسلّم بأن كل ما تصنعه يد الانسان قابل للنظر من الزاويتين، الوظيفية والشعورية.

يجهد الأنتروبولوجي في مطلق الأحوال لتعريف معنى الشيء عند المجتمع الذي يستعمله. ورفض "الجماليين" لأن يأخذوا بالاعتبار المعنى والإطار الاجتماعي لا يخلو من بعض التعصب. فالتقاط كلمات أوبرا أو فهم الرمزية الهندسية لكاتدرائية لا يمكن أن يضر بالحس الجمالي، بل العكس هو الصحيح لأن المتطور يقول دائماً بإعادة وضع الشيء في موضعه. ولكننا نستطيع، ويجب أن نريد الذهاب أبعد من ذلك، لكي نحاول تبين المسيرة الخاصة بالفنان وبالمجتمع في إنتاج العمل الفني: هل هو بحث عن الجمال؟ وكيف تم إنجازه، وكيف قدّره من أوصى عليه؟ هكذا ينفتح ميدان فسيح أمام دراسة الأرضية.

يبدو، حسب رأي أندريه مالرو، أن كل عمل فني عظيم ينتج عن الدين ويعبر عن رؤية للعالم مماثلة للدين أو موازية له، على اعتبار أن العمل الفني هو مصغر للكون، نموذج أو إشارة لعالم ينظر إليه من خلفية فهم كلي. وإذا ما حصل أن ضاعت الرؤية والديانة التقليديتان، فإن النشاطات الفنية (الرمزية) تموت في اللحظة ذاتها. إن أهمية تلك الفنون القديمة قد أصبحت غائبة عن نظر شباب اليوم الذين تلقوا تعليمهم على أيدي أساتذة غرباء أو "ثوريين" ينزعون الى التدقيق العلمي، فلم يطلعوا على معناها الثقافي و لم يتذوقوا طعم تقدير قيمتها الفنية. والمفارقة الغريبة هي أنه ما كاد فنان مثل غوغان يقارب "البدائي" في بولينيزيا حتى هب الهواة المتنورون في أوروبا وأميركا الى التسابق على تقدير الأعمال الفنية الافريقية والأوقيانية، هذه الأعمال التي تصطدم بتجاهل مطبق من قبل النخب المحلية.

كانت افريقيا تبرع في النحت والموسيقى والرقص. أما النزعة التي غمرت أوروبا ما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر، والعاملة على التقليد الأعمى للطبيعة، فهي غريبة على فن التصوير التقليدي. والمهم هو الاسم أو الدور الذي يعطى للعمل، أي معناه، وما يمثل. وحتى عندما يصنع من الخشب (الذي هو مادة سامية لكونها حية)، فلا يمكن للعمل إلا أن يدل على كائن ما، دون أن يتماهى

معه. ولذلك كان الفن التقليدي رمزيا، مع كون التركيز على تحليل الرموز يجعلـه تعبيريا في نفس الوقت. يكفيه، على سبيل المثال، أن يحدد الشكل البشري بصـورة عامة؛ أما الملامح التفصيلية فإنها تقتصر على حد أدنى من الدلالة، مهما كـانت مضخمة في بعض الأحيان: نهدا المرأة أو عضو الرجل أو تاج الملك أو قرنا الظبي. أما الرأس، الذي هو الجزء الأساسي في الانسان، فيصور دائما بدقة متناهية (كمـا في الفن الاغريقي القديم). وأما الإيقاع، الذي يشكل روح الشـعر والموسـيقى الزنجيين، فإنه يخلق وحدة الأبعاد التشكيلية.

يسجل سنغور هذا الدور التوحيدي في وصفه لتمثال من فنون الباولي: «فيـه غناء متواتر ينشده مظهران للنعومة، ثمرتا النهدين الناضجتان. الذقن والركبتان، الـردف والكاحلان، كل ما فيه هو ثمرة أو نهد دونما تمييز. العنق والزندان والساقان، أعمدة مـن عسل أسود» (Présence africaine, n°VIII-X). وعن الرسم يقـول شيئا ممـاثلا: « هنا، كما هناك، يولد الايقاع من التكرار، بصورة منتظمة، تكرار خط أو صـورة أو شكل هندسي، ولكن من تناقض الألوان على وجه الخصوص. وعلى وجـه العمـوم، يوزع الفنان صورا زاهية الألوان فوق خلفية لون داكن يشكل مكانا أو زمنا ميتـا، أو بالعكس. ولا يستجيب الرسم والألوان الى مظاهر الواقع بقدر اسـتجابتها لإيقـاع الأشياء العميق» (المصدر ذاته).

لما كان الفن خاضعا لدوره الديني، فلقد كان يهدف دائما الى الدلالة علـى التسامي، وإلى أن يقيم، بصورة تتخطى الموت، علاقة بين الأحياء والأموات، بـين هذا العالم والعالم الآخر. تمثل الفنون التشكيلية إذن الوجود بذاته أكثر من تصويرها للحياة الأرضية، وتمثل الأقنعة "الوجه المعكوس" لـ "الآخر" محاولة إدخال الغيـبي في اليومي، أو مجسدة سحر تعويذة تحرر الإنسان من ضوابط المحيط الطبيعي. هـذا المنهج هو الذي أخل بمرتكزات الفن الأوروبي في بداية القرن العشـرين، والـذي أدخل تأثير الفن الزنجي على بيكاسو ابتداء من عام 1907، ثم علـى موديليـاني وكلي، وصولا إلى هنري مور.

فن افريقيا وبولينيزيا والهنود الحمر هو وظيفي، أي أنه ينبري للفعل أكثر من أن ينحو إلى التأمل. ولا يعني ذلك افتقاده للبحث المجرد عن الجمال، بل أن ذلـك البحث كامن في الأفعال الحقيقية قبل الأعمال الفنية.

تلك هي الأسباب التي جعلت فن المجتمعات المسماة بدائية يبدو خلاقـــاً في ميادين الايقاع والموسيقى والرقص. وهناك مجتمعات تجهل النحت، ولكن ما مـــن مجتمع لا يعرف الموسيقى. ولكن دراسة الموسيقى بالغة الصعوبة لكونهـــا ليســت مكتوبة ومقنّنة مثل الموسيقى الغربية. ذلك ما يستدعي مناهج جديــــدة يتجـــاوز استعراضها حــدود هـــذه العجالـــة. ظـــهر **علـــم اثنولوجيـــا الموســــيقى** (ethnomusicologie) في فرنسا بصورة باهرة منذ تأسيسه على يـــــد شـــافنر[1] (1895 - 1980) الذي أظهر التداخل الوثيق في هذا الميدان بين الظواهر الجماليـــة والظواهر الاجتماعية: إن كل تقسيم بين الآلات الموسيقية يقابل تقسيماً اجتماعيـــاً أو طقوسياً. (نستطيع انطلاقاً من ذلك التعريف بالأوساط التي تعـــزف اليـــوم في مجتمعاتنا على البيانو أو الأكورديون أو القربة أو الساكسوفون). والهدف من ذلك هو التساؤل عما يعني (من الناحية الموسيقية) لدى ثقافة معينة. يمكن أن يقتصــــر عزف الموسيقى على اختصاصيين، كما في الهند واليابان، أو أن يتعمـــــم بصـــورة موسعة، كما في افريقيا حيث يقبع بعض الاختصاصيين جانبـــاً، مثـــل الشـــعراء والسحرة. لقد أدخل الرقص والموسيقى الافريقيان، اللذان تلقيا عناصر مساندة من أميركا الجنوبية والشمالية، مساهمة أساسية على الحضارة المعاصرة، ســـواء علـــى الصعيد الشعبي من خلال الجاز والايقاعات الراقصة، أو الموسيقى الرصينة (عنـــد داريوس ميلهود في **خلق العالم**، مثلاً). وغالباً ما ألهمت الموسيقى الشعبية الموسـيقى الرصينة، مثل حالة كودالي وبارتوك في هنغاريا، بينما أثرت موسيقى الهند والشرق الأقصى على الموسيقى الغربية حتى في السمفونيات، مثل أبحاث أوليفييه ميســـيان ومؤلفاته المتعددة الايقاعات والنغمات والألحان، كما في **سمفونية تورانغاليلا**.

الخطر المحدق بالفن التقليدي

ولكن الفن الأصيل مهدد في دياره. هكذا نجد الفـــن الافريقـــي الواســـع الانتشار خارج افريقيا مهدداً بالاندثار في افريقيا ذاتها. فانتشار الاسلام مثلاً يحـــرم عليه الصور. في السنغال، حسب أقوال بيار (Béart)، « كان الأشـــد خطـــراً في

[1] أندريه شافنر (A.Schaeffner) هو عالم موسيقي واثنولوجي رافق مرسال غريـــول في بعثـــة داكـــار - جيبوتي التي درس خلالها الموسيقى الافريقية ثم قام على أثرها بتأســـيس "علـــم اثنولوجيـــا الموســـيقى" (المترجم).

المؤثرات الاسلامية أنها أفقدت السود موسيقاهم واستبدلتها بنسخة مشوهة عن الموسيقى العربية (...) كان الفن الزنجي منبثقاً من البلد ومن مواردها الطبيعية، بينما لا يمكن لتلك الموارد أن تتيح للحرفيين والفنانين إنتاج أعمال تضاهي الأعمال المغربية التي تحاول تقليدها ».

كان للمؤثرات الأوروبية نفس النتائج السلبية:

لقد جردت النحت التقليدي من مهابته، ودمرت الطبقة القديمة التي كانت ترعاه وتوصي عليه، أي الملوك والجمعيات السرية، ونصّب مكانها طبقة من حديثي النعمة الذين يفضلون اقتناء السيارات. ولقد سأل الفنان التشكيلي باير العديد من الأفارقة لماذا لا يحبون مجموعة منحوتاته الافريقية، فكانت إجاباتهم بأنها "قبيحة" و"قليلة الشبه بالطبيعة" (J.Jahn, **Muntu**, p. 201).

والذوق الرديء للسواح الغربيين أو "البيض الصغار" هو أيضاً سبب للتراجع: لم يعد الحرفيون متطلبين تجاه أنفسهم. وقد يكون المستند الأساسي عن ذلك هو فيلم ألان رينيه (A. Resnais) «**هكذا تموت التماثيل**» الذي منعته الرقابة الفرنسية لمدة طويلة، والذي تقدم مجلة **الحياة الافريقية** بطاقته التقنية في عددها الخاص عن الفن الزنجي، (نيسان، 1963) كما يلي: « تراجع الفن الأسود باحتكاكه مع الحضارة الغربية. تتفتت حجارة التماثيل فيضيع حس التصوير. ولكن التماثيل المكتشفة في افريقيا تنم عن ثقافة لا لبس فيها (تماثيل اليوروبا، فنون السوكوبا والتماثيل السودانية). والأقنعة أيضاً تموت. ولكنها تشهد على صراع الانسان ضد الموت » .

ملامح نهضوية

هناك جهود تبذل من أجل قيام فن افريقي حديث. أنشىء معهد فني في داكار، وتحول المبشرون الى تشجيع النحت والموسيقى الزنجيين، بعد أن كانوا يناهضونها زمناً طويلاً. أسس الأب كارول في أوي - ايكيتي، نيجيريا، مدرسة للنحت أوكلت إليها مهمة زخرفة وتصنيع أثاث مجلس النواب في لاغوس. وتسبب ديويت بيتر بظهور كوكبة من الفنانين في هايتي عندما قام، بكل بساطة، بوضع قماش وألوان وريش رسم في متناول الجمهور. انتشر نحت الاسمنت في نيجيريا

حيث تجمعت حركة مباري عدداً كبيراً من الفنانين. ونشأت مدارس للرسم في ضاحية يوتو - يوتو، قريباً من برازافيل، وفي ماكيريري (أوغندا) ولومومباشي.

ولكن أعظم فنان تمثل المؤثرات الافريقية يبقى ويلفريدو لام، الكوبي الذي تغنى بفنه إيميه سيزار (A.Césaire):

تطوي رسوم ويلفريدو لام مخزونه الثوري طية فوق طية: رجال يفيضون أوراقاً، أعضاء جنسية تنبت باتجاهات مختلفة، آلهة غريبة أو مدارية. في مجتمع أبعد المال والآلة المسافات فيه ما بين الانسان والأشياء، يثبت ويلفريدو لام على اللوحة احتفالاً يشترك فيه الجميع: « الاحتفال بالتوحد الجسدي بين الإنسان والعالم. إن الرسم هو أحد الأسلحة النادرة التي بقيت في متناولنا أمام فقر التاريخ المدقع. وويلفريدو لام موجود هنا ليثبت ذلك» (Cahiers d'Art, XX-XXI, p. 357).

لقد ساهم مهرجانا الفنون الافريقية (داكار، نيسان 1966 ولاغوس 1974) دون أدنى شك، بالنهضة الحالية للحياة الفنية في افريقيا. ومن نفس المنطلق يقام مهرجان فنون المحيط الهادي مرة كل أربع سنوات، منذ عام 1972.

لمعرفة المزيد

ـــ عن الألعاب التقليدية:

Beart, C., **Recherche des éléments d'une sociologie des peuples africains à partir de leurs jeux**, Paris, Présence africaine, 1960.

مرجع سهل القراءة يبـــين كيف أن الظواهر الثانوية في ظاهرها تتيح التوصل الى دراسة شاملة عـــن المجتمع.

ـــ عن الفكر التقليدي:

Lévi-Strauss, C., La pensée sauvage, Paris, Plon, 1962.

قمنا هنا بتلخيص مقاطع عديدة منه. عرض شامل لـــ "العقلية البدائية" (راجع ترجمة الكتاب الصـــادر عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد" تحت عنوان **الفكر البري**).

ـــ عن الفن:

زيارة المتاحف (مثل دابر Dapper، ومتحف الانسان L'Homme والفنون الافريقية والأوقيانية، في باريس؛ ومتحف داهلم Dahlem في برلين، الخ).

Laburthe-Tolra, Ph., et Falgayrettes, C., **Fang**, (Dapper, 1991).

مرجع سبق ذكره، يجمع ما بين الرؤيتين، الجمالية والأنتروبولوجية، إضافة إلى ترجمة جزئية لدراســـة ج. تيسمان الفريدة عن شعب باهوان.

Rubin, W., **Le prmitivisme dans l'art du XX^em^ siècle. Les artistes modernes devant l'art tribal**, Paris, Flammarion, 1987.

إستعادة فرنسية، تحت اشراف ج.ل. بودرا J.L. Paudrat، لدراسة واسعة عـــن موضـــوع الفـــن الحديث وتأثره بالفن القبلي في معرض أقيم عام 1984 في متحف الفن الحديث في نيويورك.

الفصل العاشر

الكلام (الخطاب)

الأنتروبولوجيا والألسنية

يتحدث "الآخر" بلغة مختلفة في الغالب عن لغتي، أو بطريقة مختلفة. يفترض فهم مجتمع بشري فهم لغة أفراده. ولكن الدراسات التي أجريت لفترة طويلة كانت فعل هواة (رحالة، مبشرون، ديبلوماسيون).

إبتدأ علم اللغة أو الألسنية في القرن التاسع عشر بدءاً من فقه اللغة أو الدراسة المقارنة للغات الهندو - أوروبية. ثم اكتسب أبعاداً جديدة وراسخة مع السويسري فردينان دو سوسير (1857 – 1913) الذي نشرت محاضراته ابتداء من 1916. وهو ينطلق من مبدأ يقول بأن كل لغة تشكل كلاًّ يكتفي بذاته في اللحظة، بصورة مستقلة عن تاريخه وعن تكوينه. ويكفي أن ندرس العلاقات المتبادلة بين عناصره وبين العلامات التي يتكون منها، دون أي اعتبار لعلم النفس أو علم الاجتماع، لكي نشهد انبثاق بنيته المستقلة. نفهم على الفور أهمية هذا المبدأ إذا أمكن استخدام منهج دراسة اللغة لندرس على ضوئه مجتمعاً ما: يمكن التقاط أواليته الاجتماعية، بمعزل عن المؤثرات الخارجية؛ وذلك ما كان دوركهايم يعمل على تحقيقه. هكذا بدت نظرية سوسير خصبة في نظر الكثيرين الذين حاولوا من بعده جعل الألسنية أكثر العلوم الانسانية تماسكاً.

أحد مبادئها الأولية هو اعتباطية العلامة. فالكلمات مشكلة من أصوات ترتبط اعتباطياً بمعنى معين. بين "جبل" و"جمل"، مثلاً، أو "صوت" و"موت" أو "درب" و"كرب"[1]، تتباين المعاني بتعديل يطاول الحد الأدنى من الأصوات. ولكن هذا الاختلاف هو وظيفي لكونه يكفي لتحديد تباين المعاني.

---

[1] من المؤكد أن الأمثلة المستخدمة هنا تختلف عما في النص الفرنسي، وذلك ما تقتضيه ضرورات نقل الفكرة الأساسية (المترجم).

تمتلك كل لغة عدداً محدوداً من الأصوات الوظيفية. وهي لا تستخدم بالطبع كل الأصوات الممكنة، ولكنها تجمع ما تستخدمه فعلياً في وحدات منفصلة (أي متميزة عن بعضها)، تكون هي الوحيدة **الملائمة**، أي المعبرة والمكونة لـ **الوحدات** الصوتية (phonèmes) أو العناصر الاصطلاحية الصوتية الخاصة بتلك اللغة. قد يختلف التحقيق الملموس لتلك الوحدات الصوتية. ففي العربية أن يلفظ حف "الجيم" مثلاً بأشكال متعددة تتراوح، حسب اللهجات، بين "ج" و"دج" و"چ" (المصرية) و"ي"، الخ. ولكن تلك الاختلافات ليست وظيفية. من هنا كانت ضرورة تحديد الوحدات الصوتية أو عناصر الملاءمة في لغة ما عبر تنوع مظاهرها الصوتية الخاصة. هذا ما يشكل الأساس العقلاني للغة ولطريقة كتابتها. ويفترض بحث كهذا إجراء مقارنات زوجية تدعى **حد الزوجين الأدنى** (لكونها تحاول أن تغير صوتاً واحداً كل مرة) توصلاً لملاحظة اختلاف المعنى. نتوصل هكذا الى استخلاص **علم الأصوات** (phonologie) في تلك اللغة من خلال مجموع الوحدات الصوتية الذي هو محدود بالضرورة. هناك، مثلاً، بين كلمتي "جبل" و"جمل"، تماثل في وحدتي الجيم واللام، واختلاف في وحدتي الباء والميم.

ولكن دراسة اللغة تنطلق بالضرورة من **علم ظواهر الأصوات** (phonétique)، أي من دراسة الأصوات التي يطلقها المتخاطبون فعلاً عندما يتحادثون. ونجد منها ما يقارب الخمسين بصورة عامة، لا تقوم الأبجدية العادية بتسجيلها أو الإحاطة بها. توافق الباحثون شيئاً فشيئاً على وضع أبجدية صوتية عالمية ومشتركة، أو "أبجدية المؤسسة الافريقية العالمية" فيما يخص اللغات الافريقية. ويعمل "علم ظواهر الأصوات" على تصنيف فئات الأصوات التي يطلقها الانسان حسب نمط صدورها عن أعضاء النطق، وتندرج عادة في فئتين: الصوامت (consonnes) والصوائت (voyelles)[1].

وتتميز الصوامت عن بعضها بين مهموسة (sourdes) ومنطوقة (sonores)؛ وحسب منطقة النطق: الشفاه، الأسنان، الحلق، النطع؛ وحسب طريقة اللفظ: احتكاكية أم إطباقية، الخ. فالباء والميم يصدران عن الشفتين، ولكن الأولى منطوقة

---

(1) نعرف أن هذا التصنيف لا ينطبق على اللغة العربية التي تتمثل الصوامت فيها بجميع حروف الهجاء، بينما تقابل الصوائت علامات الاعراب الأساسية (الفتحة والضمة والكسرة والسكون). (المترجم).

والثانية مهموسة، يساعد في تحديد كل منهما حركة الأوتار الصوتية. وهذه الميزة الوظيفية هي الوحيدة التي تميز بين "جبل" و"جمل".

أما الصوائت فتتميز عن بعضها حسب درجة انفتاحها أو انغلاقها، ودرجة قربها أو بعدها داخل الضم.

بعد أن يقوم بتركيب الأبجدية اللفظية للغة، يقوم الألسني بمتابعة أبحاثه في ميدان علم الصرف (morphologie)، أي بدراسة **الوحدات اللغوية** (morphèmes)، أي الوحدات الدنيا للمعاني، أو بتعبير آخر "الكلمات". وتقسم هذه الأخيرة الى فئتين أساسيتين: **وحدات قواعد اللغة**، أي عدد من الكلمات الرئيسية (أحرف الجر والعطف، وأدوات النصب والجزم والاستفهام، الخ.)، أو بالأحرى أدوات إعراب محدودة العدد تلعب دور تنظيم الفئة الأخرى من الكلمات اللامحدودة العدد والقابلة للاشتقاق، والتي هي **وحدات المعاني** (lexèmes). وتعود دراسة هذا التنظيم الى علم قواعد اللغة **والنحو** sytaxe (حيث تتجمع الوحدات في **تراكيب** syntagmes). ويمكن أن يذهب الاختصاصيون الى أبعد من ذلك ليدرسوا معاني الكلمات أو دلالاتها.

تبدو اللغة هكذا مجموعة مصطلحات رمزية، أو نتاجاً لاواعياً للفكر البشري. لقد أشرنا سابقاً الى وجود تساوق بين هذه الشيفرة والبنية التي يرتكز إليها المجتمع.

وتبرر هذه النظرية مشروع ليفي - شتروس الذي ينطلق من الألسنية البنيوية، في محاولة لإدخال تماسك شبيه بما فيه علم الأصوات على دراسة الظواهر الاجتماعية. فهو يبغي أن يتعرف فيها الى العناصر الدنيا التي تكوّن مجموعة ضمن إطار إسناد **ملائم** (pertinent)، وأن يرسم لوحة تبدلاتها الممكنة لكي يستخلص منها القواعد. يحاول إذن تشكيل تركيبة من المجتمعات واكتشاف العلاقات الضرورية التي تمثل الركيزة اللاواعية لكل حياة إجتماعية.

بغض النظر عن الطريقة التي استخدمها ذكاء ليفي- شتروس لانجاز هذا المشروع في ميدان الأنتروبولوجيا، فإن شكلانية الألسنية كانت قد تعرض لانتقادات ولمنافسات. جاء تشومسكي بنظرية "القواعد التوليدية" ليعتبر أن اللغة في

حركيتها وغائيتها تخضع لمجموعة قواعد تصدر عنها جمل، وأنه لا معنى للغة خارج المعنى الذي يعطيه لها الناطقون بها، أو المعاني التي تولدها لديهم. وهناك مصلحة حقيقية في معرفة الظروف الاجتماعية لاختلاف اللغات، مما يدخل من جديد عوامل خارجية مؤثرة على اللغة.

هذا ما حاول كلود هجاج (C. Hagège 1985، الفصل IX) أن يعبر عنه، في نظريته عن الزوايا الثلاثة حيث يبرهن بأن كل جملة يجب أن تُدرس في نفس الوقت، 1- من زاوية العلاقة الداخلية بين الكلمات، أو "التشكيلات النحوية" (morphosyntaxique)؛ 2 - من زاوية العلاقة بالمعنى، بالاسناد، بالعالم الخارجي، أو "الدلالة الاسنادية" (sémantico-rèférentiel)؛ 3 - من زاوية الموقع البشري الستراتيجي الذي تقال فيه، أو "التفاوت التعبيري" (énonciatif-hiérarchique). يمكن للألسنية هنا أن تلهم العلوم الانسانية، وذلك لأن كل ظاهرة اجتماعية هي متعددة الدلالات وقابلة لأن تدرس من زوايا مختلفة.

في مطلق الأحوال، من الضروري أن يعرف عالم الأنتروبولوجيا الذي يعمل في مجتمع غريب كيفية تشكيل أصوات لغة هذا المجتمع. فالمعرفة المعمقة بهذه اللغة ضرورية ليس فقط لدراسة الرموز والتصورات، وإنما لدراسة التقنيات والوضع الاقتصادي أيضاً. سيكون عليه الانتباه إلى أنه قد يلاقي ملامح لغوية ملائمة ولكنها غير موجودة في لغته: تركيز نبرة الصوت مثلاً، وطول أو قصر مدة لفظ المقاطع الصوتية، ومقدار النغمة الموسيقية للكلمات؛ ويمكن أن تكون تلك الأصوات بسيطة أو مركبة، ثابتة أو متحولة حسب وظيفة الكلمة في الجملة، مما يجعل تمييزها عملية شاقة. ويرتب على الاثنولوجي أن يكون قادراً عل أن يدوّن بشكل واضح لا لبس فيه مصطلحات القرابة والنبات والحيوان، والمفاهيم الايديولوجية والسياسية.

ولكن ما يهمه ليس علم الألسنية بحد ذاته، حتى وإن تعين عليه التعاون مع الألسنيين، بل مجمل الأطر الاجتماعية المرتبطة باللغة، سواء على الصعيد الواعي، حسب المفردات والتصنيفات التي تحدثنا عنها (النشاطات الاجتماعية أو الألوان، الحيوان أو النبات، الخ)، بما فيها الأنواع "الأدبية" الخاصة بكل مجتمع وأحاديث

المجتمع عن نفسه؛ أو بصورة لاواعية من خلال استخدام مختلف فئات المجتمع للغة، والتصنيفات، والمعاني المتولدة عن ذلك، الخ.

عرفت هذه الدراسة، المعروفة باسم الأنتروبولوجيا الألسنية، أو **الألسنية الاثنية** (ethnolinguistique) تطوراً بارزاً، وخاصة من خلال أعمال جنفييف كالام – غريول (Geneviève Calame-Griaule 1977، ص 7) التي تعرفها كـ «دراسة العلاقات بين اللغة والثقافة والمجتمع المفترضين أنهم كذلك، أي أنهم ليسوا ملحقاً ثانوياً بمعطيات أساسية كالاثنولوجيا أو الألسنية». يتعلق الأمر إذن بميدان ناجز الاستقلالية وقريب من **الألسنية الاجتماعية** (sociolinguistique)، أي «دراسة العلاقات بين **المجتمع واللغة** المفترضة شيفرة كلام مشتركة بين جماعة معينة» المرجع ذاته ص 15. يلتقي ذلك بالتأكيد مع اهتمامات لابوف (W.Labov) الذي انكب، في الولايات المتحدة، على دراسة أحداث اللغة كدلائل تسمح بالتقاط شبكات التواصل وظواهر الانتماء الطبقي أو الاثني والتراتبية الاجتماعية والوضع الاجتماعي. فالعامل لا يحدث مثل بورجوازي أو مزارع، وتبدل لهجة التخاطب، وخاصة في لغة مثل الفرنسية ("أنت" أو "أنتم") يحتمل الكثير من الدلالات. لقد توسعت كالام – غريول بدراستها لتشمل اللغة العامية واللهجات المحلية وتنافر أو تقارب اللغات، وهي ترى أنه لا يتوجب دراسة الأدب المحكي في لغته ومحتواه فقط، بل في مختلف مظاهر وضع التواصل، أي الخطاب وقائله وإطاره الثقافي والاجتماعي وأسلوبه والمستمعون إليه...

تبقى العلاقة المحتملة التي يمكن أن توجد في العمق بين بنية اللغة وبنية المجتمع. تعتبر مقولة الألسنيين الاجتماعيين الأميركيين سابير وولف، المرتكزين على نظريات دوركهايم (Fribourg ، 1978)، أن اللغة تصنف وتنظم وتحدد، إلى حد ما، خبرة المتحدثين بها، وبالتالي رؤيتهم للعالم. ولكن يمكننا أن نتساءل عمّا إذا كانت نظرية كهذه تستطيع الصمود أمام حالة لغات الأفارقة الذين اقتلعهم الاستعمار من ديارهم فاستمروا بالتعبير عن رؤيتهم للعالم باللغة الفرنسية ـــ ولكن بلغة فرنسية تكاد تكون خاصة بهم ـــ. ومن المؤكد أن الحالات التاريخية لتبدل اللغات جديرة بدراسات أكثر تعمقاً (مثل العربية التي احتلت مكان لغات مصر، أو حالة الشعوب التي استعمرها الرومان فاعتمدت اللاتينية مع احتفاظها بالكثير

من عاداها، وبكل تقاليدها الأساسية). كما قد يكون من المجدي دراسة الحالات الكثيرة لازدواجية اللغة، عندما تتعايش لغة ذات نفوذ مع لغة محلية (هكذا كانت حالة الفرنسية تحت الاحتلال البريطاني للنورماندي، وفي مقاطعات دوقية بورغونيا القديمة وفي البلدان المنخفضة خلال القرن الخامس عشر، وفي مجمل أوروبا في القرن الثامن عشر؛ ولا يخرج عن هذا الإطار كون الفرنكوفونية تعتبر نفسها قادرة على إنتاج رؤية مشتركة للعالم).

أصالة اللغات

لنعط، مع ذلك، أمثلة تذهب في اتجاه تبدل، أو بالأحرى تحديد السلوك من خلال اللغة. فاللغة جزء من ثقافة، كما أنها تشكل تلك الثقافة، وهي تقيم في مطلق الأحوال علاقة مميزة مع هذه الأخيرة. فالمجتمع يشكل الذكاء بصورة حميمة وخفية من خلال **الكلام** الذي يقدم للطفل وسيلة التعبير وتحديد الأشياء ثم المشاعر والأفكار. هناك أولاد "برّيون" أرضعتهم وربتهم الحيوانات ثم التقطتهم المجتمعات فيما بعد، فلم يستطيعوا تعلم الكلام: بقيت قدرات نموهم الذهني والعقلي مشلولة بالكامل. دخل المجتمع إذن، ومنذ البداية، في أعمق أعماق تقييمنا للأمور وقناعاتنا التي تبدو مغرقة في الذاتية. والبيئة الثقافية والاجتماعية هي المسؤولة عن الاختلاف أو التنوع المنسوب لـ "الأعراق" بصورة عفوية. ولقد أجريت اختبارات على ذلك. فمثلاً، أحضرت وليدة يتيمة عمرها بضعة أيام إلى انكلترا من قبيلة في أواسط البرازيل تعتبر واحدة من أكثر القبائل بدائية في العالم (لا يعرف سكانها مجرد بناء المنازل)؛ في سن العشرين، اجتازت تلك الفتاة بنجاح امتحانات الدخول الى جامعة أوكسفورد، و لم يكن يميزها عن الفتيات الأخريات المنتميات في غالبيتهن الى الطبقات البريطانية العليا، سوى بعض التميز في مظهرها. ثم إن تلك الملامح لا تلبث أن تختفي هي الأخرى تحت تأثير البيئة: هذا ما لاحظه الدارسون على أحفاد المهاجرين الى الولايات المتحدة الذين يتوجهون تدريجياً نحو نموذج جسدي "أميركي".

ولكن هذه الهبة المجتمعية ليست مجانية، فهي تفرض أشكالاً ومجموعة من المفاهيم الجاهزة التي تشكل بصورة شبه اعتباطية عالم الأفكار. لقد كان رجل السياسة والأنتروبولوجي الألماني ويلهلم فون همبولت (1767 – 1835) أول من قام

بدراسة اللغات غير الأوروبية في محاولة لإيجاد علاقة بين العقليات والبنى اللغوية. ويوجد على سطح الأرض، بطريقة ما، عدد من العقليات المختلفة معادل لعدد اللغات.

لا نستطيع مثلاً أن نقول بالصينية: "أجبني بنعم أو بكلا"، لأنه لا يوجد كلمة تعبر عن "نعم" أو عن "لا". فالصينية تعطي الأفضلية لـ "كيف؟" وللأجوبة غير القاطعة. وفعل الكينونة يدل فيها على الطبقة والانتساب والهوية والوجود (في منطق أرسطو **يكون** الشيء أو **لا يكون**). في لغات كهذه، هناك جمع حقيقي: "عشرة رجال"، وجمع خيالي "عشرة أيام" (تدل هذه الأخيرة على فترة زمنية).

في الهوبي، إحدى لغات الهنود، لا يمكن استخدام الجمع أو الأعداد إلا للدلالة على أشياء يمكن رؤيتها معاً، أي أنها تشكل مجموعة واقعية.

في بعض اللغات، كالفرنسية، يندرج الفعل ضمن فئات يحددها الزمن، أي مفهوم **قبل وبعد**؛ والصيغة، أي **الاحتمالية**، كالشرطية أو النصب أو الرجاء أو الطب، مقابل **الحقيقة** المؤكدة الحدوث. ولكن في اليونانية تختلف أدوار أزمنة الفعل وصيغه (الفعل الناجز أو غير مؤكد الحدوث). وذلك ما يوجد أيضاً في العبرية وفي لغة وينتو عند هنود أميركا الشمالية، حيث تقسم فئات الفعل الى **ذاتية وموضوعية**، أو إلى **إدراك واعتقاد**، أو **حرية وضرورة**.

وتتميز الأفعال الاسمية في لغات البانتو بأدوات تصدير تقسمها إلى فئات، هي عشرون على وجه العموم، وهي ذات ملاءمة ألسنية دقيقة، إذا ما استندنا الى مبدأ اعتباطية العلامة. ولكن، من الممكن، مثلاً في الايوندو أو لغة البيتي، التمييز بين فئات تدل على الطيور وأخرى على الأشجار أو السوائل. هذا ما حدا بالفلسفة الاثنية التي سادت في سنوات القرن العشرين إلى محاولة استخلاص رؤية للعالم من ذلك التصنيف. نقدم مثالاً على ذلك تحليل أ. كاغامي (A. Kagamé) للغته الأم، الكينيا رواندا، الذي يرى أن لغات البانتو مبنية على أربعة مفاهيم أساسية هي:

- **مونتو** (Muntu)، الكائن البشري (وجمعها بانتو)؛
- **كينتو** (Kintu)، الشيء (جمعها بينتو)؛

- **هانتو** (Hantu)، الزمان والمكان، المرتبطان دائماً؛

- **كونتو** (Kuntu)، الصيغة، طريقة العيش، النمط، الضحك أو الجمال، مثلاً. والعنصر المشترك بين هذه الفئات المختلفة هو "نتو ntu"، أي الوجود بذاته، أو القدرة الكونية العالمية.

حاولت الأنتروبولوجيا الحديثة إقامة علاقات وثيقة بين اللغات والمظاهر الثقافية الأخرى مثل قوانين الزواج وممارسات الحياة الاقتصادية . وهكذا فإن المميزات الأساسية للغات الهندو - أوروبية ـــ أي التفاوت بين الشكل والمضمون، والشواذات الكثيرة عن القواعد، والحرية الواسعة في اختيار وسائل التعبير ـــ تتوافق مع المميزات الأساسية للبنية الاجتماعية الغربية: مبادلة النساء بالغلال دون ضغط أو إكراه (ليفي - شتروس، **الأنتوبولوجيا البنيوية**، ص. 90) والمجتمعات الافريقية التقليدية موجودة في منتصف الطريق بين هذه البنية السلسلة من جهة، وصلابة النماذج الصينية - التيبيتية من جهة أخرى.

ولكن تلك الأبحاث قابلة للنسف مثل نظرية سابير-ورف، لكون الفئات تبدو اجتماعية أكثر بكثير من كونها لغوية، وذلك لسبب بسيط هو أنه يمكن لمجتمعين مختلفين **يتحدثان بنفس اللغة** أن يعطيا لنفس الكلمات معان مختلفة. وتعطي مارغريت ميد أمثلة على ذلك: إن إنكلترا وأميركا لا تستخدمان الانكليزية بنفس الطريقة «ففي بريطانيا العظمى تأخذ كلمة "تسوية" (compromise) منحى إيجابياً... بينما يتعاطف الناس في أميركا مع رأي الأقلية. وبينما يعني "عقد تسوية" التوصل الى حل جيد، في بريطانيا، فإن نفس العبارة تعني في الولايات المتحدة الأميركية القبول بحل سيء، مع أن كلا الطرفين يتنكران للنقاط الأساسية، ففي المفاوضات بين الولايات المتحدة وبريطانيا، والتي لا يمكنها بالطبع إلا التوصل إلى تسويات لكونها تجري بين دولتين ذات سيادة، كان البريطانيون سعداء بالنتائج بينما كان الأميركيون يعبرون عن خيبتهم». إن المنهج الدلالي مختلف جذرياً.

ينزع الأميركيون، كما تقول أيضاً م. ميد، الى تصنيف الأشياء فوق سلالم بسيطة للقيم. فالأميركي يفهم على الفور سؤال: "ما هو لونك المفضل؟" ولكن السؤال ذاته يصبح بلا معنى عند الانكليزي. فهذا الأخير يجيبك بصورة شبه عفوية:

"لوني المفضل بأي خصوص؟ عن زهرة؟ عن ربطة عنق؟" ذلك أنه ينظر الى كل شيء من خلال مجموعة صفاته الخاصة، واللون واحدة من تلك الصفات.

من المهم أن يتعلم كل عضو في مجتمع كيفية امتلاك حسِّه النقدي الخاص، وإلا فإنه لن يحكم إلا من خلال المسلمات؛ فبدل أن يمتلك لغته الخاصة، تقوم اللغة بامتلاكه. ولكن اللغة هي أداة الحوار الضرورية التي يتلقى المرء الآخرين عبرها ويعطي ما لديه، وذلك بمقدار ما تكون أفكار مختلفة عن البديهيات التي تعلمها. يتوجب عليه إذن تقبل اللغة كإرث، وتقبل المجتمع على نفس المنوال، ولكن بغية تجاوزهما. فاللغة هي مدرسة لعلم الرقابة على الفكر وعلى الذات، هي مادة تعليم اجتماعية تهدف إلى إيجاد القدرة على التكيف مع المحيط.

عندما نعتقد أنه يتوجب علينا التخلص من سلطان المجتمع فإننا نكون بحاجة الى الشجاعة والتخلي اللذين لا يتواجدان إلا عند القليل من البشر. فالغالبية تفضل الانقياد والتبعية. إن للصحافة والموضة والخطابة والاعلان تأثيراً على الجمهور أكبر من إرادة الانسان أن يثبت ذاته وأن يحكم بالحق والصدق. يمكن **للدعاية** إذن أن تلعب دوراً كبيراً في هذا الانقياد من أجل **قولبة الرأي العام**.

في مطلق الأحوال، يؤدي التخلي عن لغة ما ضياع ثقافة بكاملها. ونرى كيف تطرح هنا قضية الحفاظ على اللغات المحلية في كل بقاع الأرض: كيف تتم مصالحة التعددية اللغوية والثقافية مع ضرورات التوحد والانفتاح على العالمية؟- ذلك أنه ما من شعب يريد التجمد في عزلته. يجدر التخلي عن كل إجراء متسرع أو تبسيطي. إن اعتماد لغة ناقلة أو الحفاظ عليها، مثل **الانكليزية الركيكة** (broken english) أو أية لغة أجنبية أخرى ينظر إليها كمحرك للنمو أو وسيلة لتعديل البنى الفكرية، يمكن أن يكون مفهوماً، ولكن دون أن يتواكب مع احتقار اللغات القومية أو إلغاءها التام من مناهج التدريس. وبما أن الفكر الغربي قد عرف، في مطلق الظروف، كيف يوجد أصالته عبر الشكل اللاتيني الموحد الذي فرضه المستعمر الروماني، فإننا نأمل أن تعرف العقول النيرة في العالم الثالث كيف تفرض طابعها الخاص عبر أية لغة وتحت أي ظرف.

اللغات عبر العالم

حسب كلود هجاج (C. Hagège) يبلغ عدد اللغات في العالم حوالي الخمسة آلاف، إذا ما احتسبنا جميع اللهجات المحلية التي تشكل أداة تفاهم بين الجماعات البشرية.

في أوروبا، يبدو أن أقدم اللغات هي الباسك التي لا تنتمي جذورها الى الهندو- أوروبية. كانت اللغات الهندو- أوروبية تضم اللاتينية التي تولدت منها اللغات الرومانية التي تغطي أكثر أجزاء جنوب أوروبا (من البرتغال الى رومانيا). بقي من اللغات السلتية لغة ايرلندة واسكتلندة والغالية والبريتانية في فرنسا. وتشتمل اللغات الجرمانية على السكندينافية والألمانية والبريطانية القديمة التي أنجبت الانكليزية؛ وتضم المجموعة السلافية الروسية وأغلب لغات أوروبا الوسطى. أما في آسيا، فتشمل اللغات الهندو- أوروبية الفارسية والكردية والبلوشية وعدد كبير من لغات الهند، من بينها الهندية. إذا ما أضفنا الى ذلك الأرمنية والألبانية واليونانية نحصل على لوحة شبه كاملة لجميع التشعبات الهندو- أوروبية.

تنحصر اللغات الساميَّة المعاصرة بالعبرية والعربية. حصل تشعب لفرع منها في القرن الافريقي أعطى، بين لغات محلية أخرى، الأمهرية في أثيوبيا؛ واللغات الحاميَّة تنتمي الى نفس العائلة: البربرية والهاوسا واللغات الصومالية والعفرية ولغة غالا.

يوجد في افريقيا السوداء عدد كبير من اللغات المتقاربة التي تشكل المجموعة المسمّاة نيجر - كنغو - كوردوفانية، مع مجموعات أخرى في افريقيا الغربية، وواحدة فقط في الجنوب، أي مجموعة البانتو المنتشرة من الكاميرون نحو الغرب دافعة أمامها لغات "الطقطقة" التي يتحدث بها الهوتانتوت والبوشيمان. في وسط افريقيا نستطيع تصنيف لغات النيل وعدداً من المجموعات الأخرى.

تلك اللغات هي فاحشة الثراء: حسب ويسترمان، النعت "كبير" يمكن أن يترجم بـ 183 كلمة في لغة النوبا، و311 كلمة في الهاوسا. لقد تسرع البعض في الانطلاق من هذا الغنى بالمفردات الحسية لكي يستنتجوا عدم قدرة الشعبين المذكورين على التجريد والتعميم. والواقع هو أن التجريد يحصل، ولكن من خلال

أشكال إدراكية لم تقم اللغات الأوروبية بعزلها دائماً: هكذا نجد أن كلمات عصير وحليب ودمع وخمر ومرق وصديد تجد في لغة إيوي عبارة واحدة: "تسي tsi" التي يضاف اليها إسم، فنتحدث بالتالي عن ماء الفواكه وماء الثدي وماء العينين وماء النخيل وماء اللحم وماء الجروح... في عدد من لغات البانتو، تدل أداة تصدير خاصة، "بو bu"، في رواندا مثلاً، على أن الكلمة يجب أن تؤخذ بمعناها المجرد (مو-غابو: رجل؛ بو-غابو: رجولة)[1]. ويمكن أن يبلغ التعقيد اللغوي أبعاداً كبرى: في الناما، التي هي إحدى لهجات الهوتانتوت، يتم تمييز الاشتمال عن الاقتصار في جمع المتكلم حسب كون الشخص أو الأشخاص الذين نتوجه إليه أو إليهم مشتركين أم لا في عمل الشخص الذي يتكلم. وبما أن الناما تمتلك ضمير جمع ومبارزة ومفرداً ومؤنثاً ومحايداً، فإن الضمير "نحن" يصبح قادراً على أن يترجم بعشر صيغ مختلفة: أنا وأنت (مذكر)، أنا وأنت (مؤنث)، أنا وهو، أنا وهي، الخ. ويمكن بالتالي ترجمة جملة "أعطيناهم" بستين طريقة مختلفة؛ بناء على دلالات الضمائر. ثم إن أغلب تلك اللغات تعتمد على اللهجة ونبرة الصوت، وهذا ما غفل عنه الأوروبيون. نفس الأمر يمكن أن يقال عن عدد كبير من اللغات الآسيوية.

توجد أيضاً عائلة كبرى من اللغات الأوقيانية أو الملايو- بولينيزية التي تمتد من مدغشقر الى هاواي، ومن شواطئ فيتنام الى جزيرة الفصح، مع وضع لغات أوستراليا وغينيا الاستوائية وأرخبيل المولوك في أندونيسيا جانباً.

تتقاسم فئتان من اللغات جنوب شرق آسيا: الجنوبية الشرقية مع الفيتنامية والدارويدية على هضبة ديكان (مع التامول)؛ وفي الشمال الغربي من نفس المنطقة تنتشر لغات القوقاز؛ من بامير الى المحيط الهادي عائلة اللغات الصينية - التيبتية. ثم نجد على حدة عدداً من اللغات مثل التاي واليابانية التي يمكن مقاربتها من فئة الأورالية - الألتايية مع لغة التونغوز؛ ثم المجموعة المغولية؛ والمجموعة التركية، مع لهجات خلفت اللابونية في اسكندينافيا والفنلندية والهنغارية. وهناك أيضاً مجموعات لغوية مختلفة ما زالت موجودة في سيبيريا.

---

(1) J. Maquet, Afrique, Genève, Horizons de France, 1962, p. 31.

تبدو لغة الأسكيمو كجزء من الشاطئ آسيوي لمضيق بيرنغ انتشر في ألاسكا وغرينلند. وفي أميركا الشمالية، كان الهنود يتحدثون عن عدداً كبيراً من اللغات التي يشكل الألغونكان والايروكوا والسيوكس فئاتها الأساسية. واللغات المعزولة موجودة بكثرة لدى هنود أميركا الشمالية. أما في الجنوب فإننا نسجل وجود الأرواك والكاريبية والغواراني في أنحاء البرازيل، والكيتشوا - إيمارا في بوليفيا والبيرو، ثم لغات باتاغونيا وأرض النار.

إن التوزيع الجغرافي للغات، ووجود فئات معزولة أو تجمعات، يشهدان على أن هناك تاريخاً للشعوب نحن غافلون عنه في أغلب الأحيان، ولكنه تاريخ لا يمكن أن يغفل عنه عالم الأنتروبولوجيا (الأنتروبولوجي) بقدر ما تكون تلك الأحداث شاهدة على التكوين الاثني للجماعات. تحت هذا العنوان، تصبح اللغات نبعاً بالغ الأهمية للمؤرخ الاثني (ethno-historien)، نبعاً يفيض بالمعلومات القيمة عن التراث المحكي.

الأوضاع الاجتماعية والادراك

بين أشكال القسر التي يفرضها المجتمع على الانسان، هناك مجموعة مؤلفة من **الأدوار الاجتماعية** التي تجبره على أن يلعبها. فمنذ الولادة، يعيش الطفل في عائلة تربيه حسب قواعد السلوك الاجتماعي. وعندما نقول بأن الطفل "حسن التربية" فذلك يعني أنه قد تعلم أن يتصرف مثل ذوي التربية الحسنة في محيطه الاجتماعي. ولكن هناك اختلافاً كبيراً حول مفهوم تلك القواعد بين بلد وآخر، حسب ثقافة كل شعب. في المدرسة، أو في دورات المُسارَّة، يتعلم المراهق، من خلال الاختبارات بصورة خاصة، أن يكون مطيعاً لأخلاقيات الجماعة.

مع الزواج يأتي دور الزوج والزوجة (التي تختلف درجة طاعتها باختلاف التقاليد)، والصهر والكنة، والأب والأم. والتقاليد الآسيوية أو الافريقية تحدد تلك الأدوار بصورة دقيقة. ثم إن المهنة تفرض عدداً من المواقف تجاه الزملاء والرؤساء والمرؤوسين.

قد ينتهي الأمر بالانسان أن يصبح أسير دور كان منذ البداية عديم التلاؤم مع شخصيته. هناك سياسيون يعتادون التصرف بشكل يتجاوب مع نظرة جمهورهم، ويختلف عما هم في حقيقة الأمر.

بالاضافة الى الترهيب والترغيب، أي الوسائل التقليدية التي يلجأ إليها الأهل لتعويد أبنائهم على السلوك المطلوب، تعتمد التربية وسيلة **التقليد**، أي النزوع العفوي أو الإرادي الى السلوك على نمط **نموذج** معين: يتعلم الطفل مثلاً أن يتبسم تجاوباً مع ابتسامة أمه. يحدث هنا لقاء أولي يكتشف فيه إنسان يفتش عن ذاته وجود إنسان آخر يفتش عنه ويمشي أمامه. **يتماهى** الطفل أولاً مع والديه بشكل عام (حسب الثقافات)، مع الأم أولاً بحبه لها، ثم مع الأب بالاعجاب. هذه الازدواجية للنموذج بالغة الأهمية في تكوين الشخصية لكون هذه الأخيرة سوف ترتبط بتمثل هذا النموذج المزدوج. وهناك نماذج أخرى تظهر أمام الطفل خلال مراحل نموه: الأقارب الآخرون، المدرسون، الرفاق، الخ. والمهم أن يتمكن الولد من اختيار وجهه الخاص عبر استعارته من أشخاص مختلفين، دون أن يذوب في صورة أي منهم. في المراهقة يحصل التماهي مع نماذج قد تكون نجوماً سينمائية أو رياضية، أو أبطالاً، أو علماء.

يمكن أن تبرهن بعض الأمثلة المأخوذة من افريقيا كيف تؤثر بعض **الملامح الخاصة** ذات الأصل الاجتماعي وليس العرقي على **النفسية**، مع العلم بأن افريقيا هي قارة لا يمكن التعميم من خلالها إلا بحذر كبير. فلا ندري لماذا توجد اختلافات بين الولوف والفانغ أقل مما يوجد بين الاسبان والروس، علماً بأن المسافة التي تفصل بينهم متساوية. سوف نعطي ثلاثة أمثلة فقط عن الوسيلة التي تؤثر بها **القيم** الاجتماعية على الادراك الحسي والذاكرة ومفهوم الشخصية.

من وجهة نظر **إدراك الألوان**، يبدو أن الثقافات الافريقية المختلفة بعيدة عن تحديد نفس الفروقات. البعض منها تجمع تحت تسمية واحدة الألوان "الفاتحة" (أحمر، برتقالي، أصفر)، والبعض الآخر يمزج بين الألوان "القاتمة" والداكنة (أخضر، بني، أسود). لدى البمبارا، حسب د. زاهان، ثلاثة ألوان فقط: الأبيض والأحمر، والأسود. ويضم "الأحمر" جميع ألوان الطيف الغربي ما بين البنفسجي والأخضر الفاتح، والأصفر المائل الى البني والحليب والأصفر الليموني؛ أما "الأسود"

فيضم جميع تدرجات الأزرق بين الفاتح والداكن؛ وينقسم "الأبيض" إلى أبيض نقي وأبيض أغبر. ولا يعني هذا مطلقا أن درجات اللون داخل كل فئة ليست واضحة، فبخصوص الملابس يستخدم الأصفر للدلالة على الصيرورة والتحول، والأبيض هو لون العظمة، والأحمر لون الملوك والحدادين، والأسود للحداد. ولكن هذه السمة الأخيرة قد تكون حديثة العهد، وذلك لكون لون الحداد في الكثير من المجتمعات الافريقية هو الأبيض، وليس الأسود كما في أوروبا.

تقسم كل ثقافة إذن ألوان الطيف حسب تصنيف اعتباطي: في عصر ماقبل الميلاد الاغريقي- اللاتيني، كانت هناك كلمة واحدة تدل على الأخضر والأصفر عند اليونان (prasinos)، وكلمة واحدة للدلالة على الأصفر والبرتقالي في اللاتينية (luteus)، أو للدلالة على الأزرق والنيلي (caeruleus). كما أن تقييم الألوان يختلف هو الآخر: في فرنسا، يدل الأخضر على العذوبة والشباب والاباحة، والأبيض على البراءة. أما الأحمر فيدل على الخطر أو النار أو الحظر، بينما هو لون الحياة (الدم) في افريقيا ومرادف للجمال في العديد من اللغات (الساحة الحمراء في موسكو هي الساحة الجميلة).

قد يفسح إدراك الزمان والمكان المجال لملاحظات مشابهة، ولكن الدراسات قليلة بهذا الخصوص: لقد قارن سوندرز تصرفات الأشخاص ذوي الثقافة الأنغلو- سكسونية وذوي الثقافة الاسبانية في ولاية نيومكسيكو. ولقد لاحظ أن الزمن يقاس بدقة لدى المجموعة الأولى، وأن أصغر فترة من النهار مخصصة عندها لنشاط معين، فالمهم أولا عدم هدر الوقت وعدم إضاعة فرصة عمل شيء تكون له نتائج مستقبلية. هكذا يحصل، على ضوء المفكرة، تنظيم للأيام والأسابيع والأشهر، وحتى السنوات. فالحاضر مرتبط بالمستقبل، وليست النشاطات الحالية سوى وسائل لبناء الغد. أما ذوو الثقافة الاسبانية فليسوا موجهين نحو المستقبل، ولا نحو الماضي: إنهم يعيشون الحاضر ويؤجلون الى الغد كل ما لا يتوجب بالضرورة فعله اليوم (تلك هي فكرة "الغد" (مانيانا) التي لا يفهمها الأنغلو - سكسون): إنهم ليسوا كسالى، وهم يقومون بما لا يمكن تأجيله؛ ولكن لماذا يقومون اليوم بما يمكن القيام به غدا؟ يبدو أن موقفا كهذا هو شبيه بالعقلية الافريقية الشعبية.

تحدث الكثيرون عن ذاكرة الأفارقة المتميزة. إنها ضرورية لحضارة الشعوب الأمية؛ وهي دالة، هنا أيضاً، على كل ما له معنى في مجتمع معين. إن كل ما حفظته بعثة من شعب سوزاي عن لندن كان وقفة الشرطي الذي يوجه السير رافعاً يده، وذلك لكون تلك الحركة تعني التحية والمودة في افريقيا. ولا يبدو أن الغلام السوازي قادر على نقل رسالة لا تخصه أكثر مما يفعله الأوروبي؛ أما عندما يتعلق الأمر بالماشية فإن ذاكرته تصبح مذهلة، ويبدأ بوصف ظروف البيع وأعداد وأشكال المواشي. عند الزولو تصبح الأمور المتعلقة بالحرب هي التي تثير اهتماماً مماثلاً. يتضح إذن أن معنى الذاكرة مرتبط بالذكرى، وهذه هي التي تختلف باختلاف الثقافات.

إن كل المجتمعات تعطي هوية للكائن البشري، ولكن تعريف تلك الهوية وتحديد حقوق وواجبات الفرد يمكن أن يختلف كثيراً عن المفهوم الأوروبي الذي يحدده مفهوم **الشخص** الفلسفي والقانوني والديني، والذي أعطى بداية لكلمة "شخص" قناعاً مسرحياً ودوراً اجتماعياً قبل أن يكتسب، بفعل التعاليم المسيحية، بعداً تقديسياً: فلقد أصبح الشخص مطلقاً وغاية يتوجب احترامهما. تحدث ليفي- براهل، خلال عرض نظريته عن "قانون والمشاركة"، عن مبدأ مناقض يحتم على "الشخص البدائي" عدم التميز عن الجماعة والأشياء. ولا يبتعد لينهارت عن هذه النظرة عندما يحلل **الكامو** (kamo) شعوب الكناك في كاليدونيا الجديدة على أنه "شخصية" تتشكل من خلال "مشاركاتها المعاشة"، و"مركز فارغ" يذوب في علاقاته بالجماعة وفي عدد كبير من التسميات. ألا نجد هنا هذا المعنى الأول لكلمة "الشخصية"؟

تبرهن الأبحاث الفرنسية التي أجريت في افريقيا السوداء على وجه الخصوص أن عناصر الشخصية المختلفة، الجسدية والروحية، تكتسب وحدة أو معنى ما من خلال الأوالية الرمزية والطقوسية (مثلما كان الحال في الغرب).

في الشخصية السودانية مثلاً، نستطيع تمييز عناصر روحانية وجسدية واجتماعية. والعناصر الروحانية الثلاثة نستطيع ترجمتها تقريباً بـ: الروح والقرين والقوة الحياتية. هي، في لغة البمبارا، **في**، **ديا**، **تيري**، **ني** الذي هو مبدأ الحياة المرتبط بالنَفس و**ديا** الذي هو الظل أو الطيف، يغادران الجسد عند الموت، يذهب **ني** الى

مذبح فردي، ويعود **ديا** الى النهر بحراسة الإله فارو. لدى واحدة من الولادات الجديدة في الجماعة يتجسد **ني وديا** من جديد في المولود الجديد (عدا الاستثناء). أما **تيري** فمرتبط بالروحين السابقتين؛ إنه صفات الإنسان التي تحددها ملامحه الجسدية المحددة بدورها بـ **تيري** أهله و**تيري** الميت الذي تقمص فيه والذي أخذ منه **ني** و **ديا**. يلاحظ إدمون أورتيغ (E. Ortigues) أن **ني** موروث دائماً عند أحد الأقارب المتوفين، وأن **ديا** موروث عن الجنس المقابل للشخص، ويبرهن أن هذين الموروثين هما اللذان يربطانه بمؤسسات السلالة والزواج، وأن مكونات الشخصية هي التي تجعله ينتمي إلى المؤسسات الاجتماعية. أما الجسد بحد ذاته فإنه مصغر للكون: يعتقد المزارعون البمبارا أن الترقوتين تحتويان على رموز الحبوب الثمانية الرئيسية (وتقابل الترقوتان عند جيرانهم البوزو الصيادين الأسماك الثمانية الأساسية). نرى إذن أن الفرد ينتمي الى الجماعة بصورة موضوعية لكون **ني وديا** اللذين لا يكفان عن الانتقال من شخص لآخر ينتميان الى هذه الجماعة المحددة. أما **تيري**، فإنه يصدر عن والديه وأسلافه؛ ومحتوى عظمتي الترقوتين هو الذي يهيئه لكي يكون مزارعاً أو صياداً. ما يبقى له من صفات شخصية يكون شيئاً لا يكاد يذكر: هيكله العظمي وأثر الـ **ني** الخاص به الذي يبقى في المذبح بعد استخدامه من قبل مولود جديد.

كيف يمكن أن يكون الشعور بالـ **أنا** إذن عند شعوب السودان عندما يدرك الواحد منهم أنه ليس سوى محطة عبور؟ الجواب هو بالتأكيد أن تلك الهوية لم تعط له دفعة واحدة، بل اكتسبت على مراحل، خلال فترة زمنية مقيَّمة إيجابياً، وبالتحديد عبر طقوس عبور ومُسارّة تعين الحقوق والواجبات وتحدد **دور** كل فرد، في مسيرة نحو وضع منته ومحدد ونهائي، هو وضع السلف.

ولكن هذا الشعور بالأنا يتوكد من خلال أمرين متساتلين: التغني النرجسي بالجسد من جهة، عبر الرسوم والوشم والحلي؛ والاعلان من جهة أخرى، بصوت عال أمام الملأ، عن الاسم والأشياء الرمزية الخاصة بالسوداني. ننهي هنا هذا الفصل ببعض التأملات حول اسم العلم.

في التراث، يعتبر سر وقوة الشخصية مرتبطين بالاسم. لقد كان أول إعلان ارتباط بين الله وشعب اسرائيل أنه كشف اسمه لهم. أما طقوس المسارّة فانها غالباً ما تمنح أسماء قوية أو أسماء سرية للمرشحين، أو تكشف للواحد منهم اسمه الحقيقي

الذي كان سرياً قبل ذلك. يعمل اللقب والكنية والاسم المستعار على تجنب ذكر الاسم الحقيقي الذي لا يسمح به إلا للمتساوين أو الحميمين. وقد يحدث أيضاً لجوء الى قلب المعنى من خلال أسماء وهمية تهدف الى تضليل الأرواح العدائية. والاسم الجديد يدل على حياة جديدة. ذلك ما يكرسه البابوات والملوك والأفارقة الذي يندمج اسم كل منهم بلقبه وشعاراته، أو ينادي بنفس الاسم الذي حمله مؤسس السلالة الحاكمة.

يعطي ليفي- شتروس ثلاث مهمات لاسم العلم: التعريف والتصنيف والدلالة. يمكن أن تنتج الوظيفة الأولى عن إعطاء اسم وحيد من نوعه، أو أن تتموضع في ملتقى عدة تعريفات (بالتذكير مثلاً بيوم الولادة أو بتفصيل مرتبط بها)، أو أن تختلف، كما رأينا، حسب ظروف ومراحل الحياة. والوظيفة الثانية تصنف الفرد ضمن جماعة محصورة أو واسعة، لكون الاسم يدل على الهوية الجماعية عبر تناغمه الجغرافي أو رنته الاجتماعية مثلاً. ووظيفته الثالثة، أي الدلالة، مرتبطة بالتعقيدات الرمزية. عندما أعلن الأمير كودجو أنه سيصبح الملك غبيهانزين، فإنه تبنى برنامجاً سياسياً، لأن الاسم يعني "سمكة القرش"، وهذه هي العبارة الأولى من جملة "سمكة القرش تعترض الحواجز" التي تعني أن الملك يأمر بمقاومة المستعمرين.

والاسم في العمق هو دعوة للكينونة. إنه ختم يسم الوجود. ذلك ما يملي، في ثقافات كثيرة، حقوقاً وواجبات مشتركة ومتقابلة لمن يحملون نفس الاسم؛ وهؤلاء يتخاطبون أحياناً عديدة بعبارة تدل على هذا التماثل. وعندما يسمى مسيحي باسم قديس شفيع فإن ذلك يعكس أمل أهله في أن يتصف بنفس مزاياه. وفي جميع الأماكن يبدو أن إعلان الاسم ـ الذي غالباً ما يُزيَّن بالنعوت والاستعارات ـ دليل على أن تسمية إنسان جديد هي أجمل استخدام للغة يمكن أن يلجأ إليه البشر.

لمعرفة المزيد

Stoetzel, J., **La psychologie sociale**, Paris, PUF, 1962.

مرجع أثبت فائدته المستمرة. أما من أجل الانفتاح على علم النفس، فهناك إضافة الى أعمال باستيد وديفرو وأورتيغ التي سترد في الفصل التالي:

Roheim, G., **Psychanalyse et anthropologie**, trad. fr. Gallimard, 1967.

Kluckhohn, C.K.M. **Initiation à l'anthropologie**, Bruxelles; trad. fr. D'après **Personality in nature, society and culture**, Harvard, 1949.

Jahn, J., **Muntu, l'homme africain**, Paris, Seuil, 1961.

دراسة معمقة ومحببة عما قدمته الثقافة الافريقية للعالم.

Fribourg, J., Vers l'ethnolinguistique, **La Linguistique**, vol. XIV, n° 2, Paris, PUF, 1978.

يبرهن بأن سابيروورف يكرران ما قاله دوركهايم.

الفصل الحادي عشر

الدور الطبي للرموز

الأسباب الاجتماعية والدور العلاجي لبعض المعتقدات

المفهوم التقليدي للمرض

لقد اعتُبر على الدوام أن جسم الانسان يعني شيئاً آخر غير الجسد الفيزيولوجي الحيواني الذي يمكن أن يجعله العلم المعاصر مقتصراً عليه. فالقرد العاري يلجأ الى وسم جسده، وهو يجرح نفسه أو يبتر أحد أعضائه، أو يتزين أو يلبس شيئاً لكي يلفت النظر إلى أنه ليس كائناً طبيعياً كباقي الكائنات. إنه يتميز بأن يمنح نفسه ذاتاً، أو روحاً تمثل مجمل الكون، وكأنه مدرك للنظرة القائلة بأن الجسم بحد ذاته هو عالم صغير، أو مصغر للكون، وهي النظرة التي أعاد إحياءها الطبيب السويسري باراسلس (Paracelse) في بداية القرن السادس عشر بعد أن كانت موجودة قبله في نصوص **الأوبانيشاد** (Upanischads) الفيدية القديمة في الهند. وفي العديد من أساطير الشعوب، عند الفانغ في افريقيا أو عند شعوب التيبت، يُخرج العالم من بيضة بدئية. يجب ألا نستغرب إذن هذا التشاكل بين الكائن الحي الأمثل الذي هو الانسان، وذلك الجسد الحي الهائل الذي هو الكون، وهو التشاكل الذي يؤسس، كما رأينا سابقاً، لتوحيد جسم الملك وجسد مملكته.

يعني ذلك أن الجسم وثيق الارتباط بالبيئة الطبيعية، وبالبيئة الاجتماعية أيضاً. عند البيتي، كما في العديد من الثقافات، لا توجد سوى كلمة واحدة — مْقُويْ (mvoè) — للدلالة على سلامة الفرد الصحية وعلى السلم العام المتناغم مع العالم أجمع. وفي المقابل فإن البؤس وسوء الطالع والمرض تنتقل، عبر نقطة إرتكاز معينة، من الفرد الى كامل جماعته التي تلجأ، لحل مشكلته، إلى جملة من الوسائل الرمزية

والاقتصادية. إن دراسة تلك التصورات والممارسات تشكل ميدان الأنتروبولوجيا الطبية التي تطورت منذ خمسينات القرن العشرين عندما انتهى الأمر بالغربيين الى التسليم ببعض الفاعلية العلاجية للطب التقليدي ولمن تطلق عليهم تسمية "المعالجين التقليديين".

إن مجرد تصريح شخص بأنه مريض واعتراف محيطه بأنه كذلك يختلف بناء لمعطيات بالغة التنوع (ذاتية وجماعية) ويعطي نتائج مختلفة: انزواء اختياري، لجوء الى الأطباء، عزلة دينية، دخول في وضعية جديدة. وفي مطلق الأحوال يشكل المرض علامة يحاول الاختصاصيون تفسيرها لكي يجدوا لها العلاج.

ويبدو أنه يوجد في كل مكان خطان متلازمان للفكر والمعرفة.

يرى الأول في المرض اختلالاً في التوازن الطبيعي (ومع الطبيعة) يجدر اصلاحه. هذا هو أساس الطب الغربي "العقلاني" الذي بدأ مع أبقراط والذي يعتمد على علاج "الأمزجة". ولكننا قد نجد الأمر ذاته في الصين من خلال التقابل بين "ين" و"يانغ"، وفي عدد من المجتمعات الأمية (في أميركا الجنوبية وافريقيا) حيث توجد ممارسات يتقابل فيها "الحار" و"البارد" اللذان يتوجب حفظ التوازن بينهما مع تجنب تجاوز الحدود. والمرض هو اختلال ذلك التوازن: لذلك يعالج باعطاء المريض طعاماً وشراباً من فئة رمزية مقابلة لما يزعجه. نكون هنا إزاء "طب الأضداد" (allopathie) (Laplantine، 1986) الذي يقابله "طب المتشابهات" أو الطب التجانسي (homéopathie) الذي يعمل على معالجة الشبيه بشبيهه، والذي نجده في استعمال اللقاح، الموجود سابقاً في العديد من بقاع الأرض قبل قيام جينر بنشره في أوروبا. وهناك اختلالات توازن أخرى تنسب الى الرطوبة والافراط في تناول الطعام ويتم علاجها بعلاج نباتي (phytothérapie) كالزهورات والحبوب، أو بالفصد أو الاستحمام.

ولكن هناك توجه فكري لا يقل انتشاراً عن الأول يقضي بعدم النظر الى المرض كمجرد انشقاق عن البيئة الطبيعية، وباعتباره، على العكس، **أو في الوقت ذاته**، انسلاخاً عن البيئة الاجتماعية، قد يكون مرئياً أو خفياً. في التوراة تعتبر الحياة نعمة إلهية (هذا ما يفسر العمر الطويل لرجال الدين الصالحين)؛ بينما يدل

المرض والبؤس على غضب الله، فرفاق أيوب المُعاني كل الآلام بين النفايات، كانوا يؤذونه ويذلونه ليعرفوا ما هي الذنوب التي ارتكبها. في البحث عن أسباب المرض، يخلي "المعالجون التقليديون" مكانهم، بعد أن يقوموا بتحديد المـــرض وأولياتـــه، للسحرة أو الرقائين. وقد يكون المعالج هو ذاته الساحر أو الرقاء. تكون القضية هنا محاولة فك رموز تلك "اللغة" التي يكونها المرض، من خلال الرعدة أو النشوة. عند البيتي في الكاميرون، تمثل خطورة المرض علامة على أن السلالة كلها مستهدفة من خلال الفرد، إذ يكون هذا الأخير مستهدفاً من أرواح شـــريرة أو مـــن ســـحرة حصلت إثارهم بصورة لاواعية من وراء تسجيل نجاح عظيم أو ارتكـــاب ظلـــم كبير. وهناك أمراض محددة تدل على انتهاكات منسية قد تكون أحياناً ســـحيقة القدم في تاريخ السلالة (جريمة قتل أو ارتكاب المحارم أو تعـــدٍ علـــى الأقـــارب) ويكون من الواجب افتداؤها بتنظيم طقوس مناسبة. هنا يكون الآلهة والأســـلاف هم الذين يقيمون العدل. في زمننا الحاضر، أثبت دو روزني (E. de Rosny) عـــام 1981، اعتماداً على حالات محددة وبسيطة، نجاحات وإخفاقات "سادة الليـــل" الذين يعملون على إعادة الصحة والتناغم الى مجمل إحـــدى عـــائلات دوالا في الكاميرون، عبر معالجة الروابط والعلاقات الاجتماعية بين أفرادها. ولقد أجريـــت دراسات معمقة على تصنيف الأمراض والأدوية لدى أولئك الأطباء المقيمين علـــى حدود العالم المرئي والعالم الخفي: تستند قدرهم الشفائية على مُسارّة تنطوي علـــى أنتروبولوجيا غيبـــية، ولكن لديهم أيضاً وصفات طبية واضحة. وبالتـــالي فـــإن المرض الطبيعي يعالج بالسحر، والمرض النفسي بالنباتات.

وفي مجمل الأحوال تلعب الجماعة دوراً أساسياً، فهي التي تعـــد الصحـــة إيديولوجياً، ولكن واقعياً أيضاً (هذا ما أحس به الطبيب أ.شوايتزر بصورة عفويـــة عندما سمح للعائلات الافريقية بالاقامة في المستشفى). قد تكون الجماعة هي الـــتي تولد القلق وتجاريه، ولكنها هي الوحيدة القادرة على الخـــلاص منـــه في جميـــع الأحوال.

التربية والقلق

حسب الأبحاث التي أجريت في مستشفى داكار- فان، والتي تخص افريقيـــا، مع امكانية تعميمها على العديد من المجتمعات التقليدية، فإن ملاحظات مـــانوني

حول تعلق طفل مدغشقر بجماعته النسلية تجد تأكيداً عيادياً لها، ويمكن أن تضيء الليونة النسبية في علاقة الفرد بالجماعة.

يرى هـ. كولومب[1] أن الطفل يكون قبل الفطام على علاقة جسدية وثيقة ودائمة مع أمه؛ فهو ينام معها ليلاً، وهي تحمله فوق ظهرها نهاراً. ويعالج أقل انزعاج لديه على الفور بثدي أمه أو بدفء الأمومة. في هذا الحمل الإضافي الذي يتواصل خارج الرحم، لا يوجد مكان للتعنيف الشفوي؛ فليس من عصاب أساسي، ولا من أوالية دفاعية، ولا من مسافة تفصل عن الموضوع. بعد الفطام يتواصل نفس نموذج الوجود المريح ويستمر عموماً حتى سن السادسة أو السابعة حيث تبدأ التربية الحقيقية بممنوعاتها وتحديدها لأطر الرغبات. ومع ذلك فإن السلطة موزعة على محيط جماعي متسامح يقوم بتشكيل الشخصية دون معارضة مباشرة. ينشأ الطفل على الذوبان في الجماعة.

النتيجة الأولى لهذه التربية هي غياب التنظيمات الدفاعية بمعناها التحليلي. وإضافة الى كون ذلك الحاجز الدفاعي يتسبب بانكفاءات سريعة خلال حالات عصابية وذهانية، فإنه يترك الفرد فريسة لضغوطات البيئة، مما يجعل من هذا الأخير بنية مفتوحة لدنة وقابلة لكل احتمالات التشكل.

والنتيجة الثانية هي غياب البعد الداخلي للمحظورات. فكل قاعدة تظهر لاحقاً تكون خارجية، مما يجعل الأنا الأعلى تتكون في فترة متأخرة وتبقى في وضع هامشي. ولكن يبقى من المفيد التوضيح بأن المحظورات، حتى وإن لم تتخذ بعداً داخلياً، تبقى شديدة الفاعلية في ذوبان الفرد بالجماعة.

أما النتيجة الثالثة فهي متانة الأسس التي تبنى عليها الشخصية. إن لعبة الشهوة والجسد الذي يحملها، وندرة الأوضاع النزاعية والتقابلية، وتذويب العدائية في المصارعة والألعاب، وغياب التعميق الداخلي للنزاعات، وغياب الشعور بالذنب، كل ذلك يكون وحدة منسجمة ومتناغمة، وثيقة الارتباط بالجماعة.

---

[1] H.Collomb، عالم نفس عيادي في افريقيا Psychopathologie، مجلد 1، رقم 1).

اللقاء مع القلق متأخر إذن. لا تترك المراحل الأولى آثارا مؤلمة. وما يستنتج من الاختبارات العيادية للمحللين النفسيين هو استحالة مجابهة **وتجاوز الأب**.

إن الأب، بصفته والدا، هو فريد. وهو يساهم في عملية الخلق، فهو الذي يتيح الوجود. « أنا لست شيئا، فلم يعد لي أب» ، هذا ما كان يردده مريض في سورة شك حول والده الحقيقي. ولا يمكن تجاوز، ولا حتى تقليد الأب، لكونه "نموذج التماثل"، لكون صورته متماهية مع صورة السلف المتميز عن الجميع والذي لا يمكن لأحد أن يوازيه إلا في الموت، عندما يلتحق الناس بأسلافهم. يبدو الخروج من الوضع الأوديبي مستحيلا إذن، مما يحتم وجود سبل أخرى لاثبات الرجولة.

وبصفته ممثلا للقانون، يتواجد الأب حكما في كل مظاهر السلطة. فالسلطة هي سلطة الأكبر سنا؛ وتبلغ أبعادها القصوى عندما يلحق الأب بالسلف في الموت. التهديد بالخصي دائم إذن، ولا يتوقف إلا مع الموت، حيث تبلغ الرجولة مداها النهائي.

قد تبقى هناك الأخوية وفئة السن. ولكن المجابهة خطيرة هنا أيضا. ويهدف العديد من الطقوس التقليدية الى جعلها غير ممكنة. إن بلوغ الرجولة داخل الجماعة هو أمر نسبي دائما: فالفرد أكثر بلوغا أمام الأصغر منه، وأقل بلوغا أمام الأكبر سنا. فليس من منافسة إذن. على الفرد **تحديد مكانه**، في فئة السن والدور والموقع. إن تجارب الطفل الأولى، وموقف العائلة والجماعة، وأغلب طقوس العبور تهدف الى تذويب الفرد ضمن الجماعة. يعاش هذا **الشعور بالانتماء** بصورة معمقة، ولذلك يكون من الصعب إدراكه من الخارج.

الأمر الأساسي هو تحديد الموقع بالنسبة للآخرين، لأماكن ومواقع الآخرين، أي تحديد مداه تبعا لمداهم. تهدف جميع الطقوس الى تحديد مكان للفرد. أما البنى الزمنية فتهدف الى تحديد الشخصية، إلى الفصل عن الآخرين. يحصل التحديد الزمني تبعا للانسان ذاته، أما المكاني فتبعا للآخرين. ووجود الانسان التقليدي مكاني أكثر تبعا للانسان ذاته، أما المكاني فتبعا للآخرين. ووجود الانسان التقليدي
مكاني أكثر مما هو زماني؛ لذلك يصعب عليه تحديد نفسه في زمن تاريخه الذاتي.

وتبرهن التجربة بأنه يصعب أحياناً تكوين سيرة ذاتية. إن المكان قابل للتقسيم، أما الزمان فلا.

والذوبان بالآخرين لا يعني الفوضى، فلكل مكانه الخاص. أما الانتقال، وعدم الحفاظ على المكان فهو الذي يسبب الفوضى واختلال النظام القائم. ومن يحاول تمييز نفسه يشعر بأنه مذنب ومهدد. والرغبة بالعمل خارج إطار الضرورة من أجل تلبية الحاجات الأساسية تعتبر سلوكاً غير طبيعي.

ولا يعاش الانتماء بصورة أفقية فقط، بل عمودية أيضاً: فالفرد ملتحم، عبر من هم أكبر منه، بالسلف الأول؛ وهو ملتحم بالخلف من جهة أخرى. لذلك لا يقل عدم إنجاب الأولاد خطورة عن عدم وجود الوالد، فالحالتان تعنيان الاستبعاد. يلتقي العقم هنا مع العجز بكل نتائجه السيئة، ويكون سبباً أساسياً للقلق.«إن الإنسان المقتصر على ذاته، خارج إطار النسيج الاجتماعي الذي يعرف به، هو إنسان مدمَّر»، كما كتب غوسدورف.

نستنتج من ذلك أن العزل مضر جداً في علاج الأمراض، وخاصة العقلية منها. فالعلاج يأتي من الآخرين، ويمر عبر التصورات العامة.

تأخذ هذه الحالات الخاصة للوضع الأوديبي بالحسبان بعض ملامح العلاج النفسي الافريقي: عصاب الفشل، الذي يظهر في مجمل ظروف الحياة العائلية والمهنية، وخاصة خلال الدراسة، والناتج عن عدم السماح بالتجاوز؛ شيوع الشعور بالاضطهاد عند أي عناء جسدي أو معاناة نفسية؛ أهمية طقوس الحماية التي تأخذ حيزاً هاماً من الحياة. ولا شيء يحصل دون بعض المظاهر الاحتفالية التي تحمي من التهديد المرتبط إلزامياً بكل نجاح يحققه الفرد.

والشعور بالاضطهاد يلون جميع الحالات النفسية للمجتمعات التقليدية. فعندما تكون العدائية محظورة تتوجه الى الخارج لتُسقَط عليه، وتصبح بذلك تهديداً من قبل الآخرين أو الأسلاف أو الأرواح أو المفترسين (السحرة وآكلو الأجساد و"النفوس").

تتوضح هكذا فعالية العلاجات التي تشترك فيها الجماعة لدرء الخطر والتصدي لقوى الشر واستعادة علاقات اللاعدائية من خلال توسط القرابين. إن

الفرد مكفول من مجتمعه، ولذلك فهو يسير أموره الخاصة التي تعود كلها للجماعة.

في المقابل، تأتي المتغيرات الحديثة لتنتج تعديلاً جذرياً في علاقة الانسان بالعالم. كان الإنسان يعطي لذاته من الخارج بالتكامل مع العالم، فأصبح ملزماً بتنظيم نفسه من الداخل ولكن بالتعارض مع البيئة التي ينفصل عنها. هذا الوجود الجديد الموسوم بالانفصال والعزلة يقترح مجابهة الأب، والخصومة الأوديبية المكشوفة، وتجاوز الآخر والتميز عنه، وإثبات الجدارة في منافسة لا ترحم أحداً. إنه مصدر قلق وشعور بالذنب. وهو لم يُعدِّل حتى الآن من أشكال الاضطرابات الذهنية، ولكنه جعلها أكثر شيوعاً.

العقلانية الغربية والمعتقد

تؤمن الليونة والطواعية الجماعيتان أرضاً خصبة لتصديق ما يفترضه الفكر الغربي المعاصر غير عقلاني. في كل بقاع العالم التقليدي تقريباً، وعلى كل المستويات الاجتماعية، هناك إيمان بالافتتان والتقديس والتأليه، وبقدرة السحر والتعاويذ، وبأهمية المحرمات والمحظورات، وبقدرة بعض البشر على اتخاذ أكثر من مظهر، وعلى إخفاء وجودهم والانتقال فوراً الى مكان بعيد، والتحول إلى حيوان، واستدعاء الأموات، واجتراح كل أنواع المعجزات.

من المؤكد أنه قد يكون لاعقلانياً أيضاً إنكار وجود ظواهر كهذه عندما يتم تأكيد حدوثها بشكل قاطع.

ولكنها غالباً ما تتجاوز الملاحظة، إذ تعتمد بشكل عام على "قال الراوي"، وهذا ما يجعلها عرضة للشك. بعد ذلك يحاول الفكر العقلاني المعاصر مقاربتها بهدف إيجاد تفسير لها. ونرى هنا كم أن النظرة العقلانية خاصة؛ ولكن إذا ما استطعنا شرعنة كل أشكال العقل في داخلنا، فلن نتوصل الى تطبيقها بالطلب إليها الحصول على نفس نتائج العقل التقني الذي ينكب على البحث عن السببية. على صعيد الفاعلية المفترضة للسحر فقط، كيف حدث أن أميركا وافريقيا المتكئتين قديماً على تلك القدرات الخارقة قد وجدتا نفسيهما دون حول ولا قوة أمام

تقنيات الغزاة الأجانب؟ إن كل قدراهما لم تستطع شيئاً أمام قوة "البيض" الغاشمة، و لم يستطع أي سحر أن يبطل مفعول رصاصهم أو أن يقتل قادهم.

ينطلق المراقب الأوروبي من شك مبدئي يؤهله في كثير من الحالات لملاحظة بعض أنواع الخداع الواضحة للعين. إن كل "العجائب" التي يشهد حدوثها تتكرر كل مساء في السيرك وصالات المنوعات الغربية: الشجر الذي يسير، والأشياء التي تختفي ثم تظهر، والأشياء التي تتكلم: إن كل هذا في متناول المشعوذين والمهرجين.

ولكن إعطاء تفسير منطقي لذلك كان غالباً ما يشكل جزءاً من "المسارّة": فمثلاً كان الرجال يُفهمون نساؤهم وأبناءهم بأن صوت آلة الرومب الموسيقية هو صوت إله مرعب. وقد يتسبب اختفاء طقوس المسارة بجعل بعض الناس سريعي التصديق. يعطي بيارت (Béart) أمثلة عديدة عن تلك المعجزات المزيفة والتي أخذت تفقد شيئاً من قدسيتها، في السنغال على الأقل:«التقيت في كونبنتوم (السنغال) فرقة من المشعوذين المهرة الذين أسرّوا لي ولبعض الاعيان بأنهم لا يفترضون أنفسهم "سحرة" ولكنهم لا يعلنون عن ذلك أمام العامة».

هناك فئة أخرى من الظواهر تبدو أكثر أصالة: إنها فئة الذين يميلون الى "التنبؤ" وقراءة الأفكار. العرافون هم عادة "وسطاء" يستطيعون قراءة ما يدور في خلد من يستشيرهم وإعطاءه تفاصيل مذهلة عن حاضره، وأحياناً عن مستقبله القريب. يتعلق الأمر هنا بظواهر تتجاوز معارفنا النفسية، غير معروفة حتى الآن، ولكن يتوجب البحث عن تفسير لها. والشيء نفسه يقال عن القدرة على جعل الشخصية مزدوجة، والتي يعطي برغسون مثلاً عنها في **النبعان** ضمن إطار عصري: تفتح امرأة باب المصعد وتوشك بعدم انتباه أن ترمي نفسها في الفراغ؛ ترى في هذه اللحظة قرينة لها تظهر فجأة وتدفعها الى الوراء. رؤية هلوسة يرى فيها برغسون «الشخصية الغريزية الكامنة خلف شخصيتنا العاقلة».

قد يستطيع النمو الطبيعي لتلك الشخصية الحدسية تفسير ظواهر التواجد المزودج والنظرة المزودجة والرؤية عن بعد، والتي يشهد على حدوثها مبشرون مثل تريل (Trilles)، والكاتب هنري دومونفرد (H. de Monfreid)، وحتى إثنولوجيون مثل روش (Rouch) وزمبليني (Zemplini). وتلك الظواهر شائعة في

التجارب الصوفية، وقد تجد في قابلية تغير "الأنا" عنصراً مساعداً لها. ترى فيها المسيحية الأرثوذكسية، مع القديس حنا الصليبي، مؤشر ضعف كما هو الوضع في حالات غريبة أخرى، مثل الانخطاف والاسترفاع . إن ميولاً هستيرية تظهر غالباً في سلوك السحرة والمتنبئين والعرافات ومن يدّعون أنهم ملهمون. والبحث بحاجة الى المتابعة في هذا الميدان أيضاً.

من خلفه سلبية، يشكل خرق المحرمات والمحظورات خطراً حقيقياً. يروي لنا بيارت التجربة التالية:

بعد أن اصطدت عدداً من الأرانب قريباً من مدرس سنغالي، سألته إذا كان يرغب بواحد منها ليكون عشاء له، فأجابني: "إنني من قبيلة ندوا، فإذا ما لمست أرنباً تظهر البثور في جسدي (...)" وبينما كنت منشغلاً بأمر آخر، رأيت نداو يأخذ أرنباً فيقلّبه ويتفحصه، ثم يعيده إلى مكانه. ابتسم لي، فابتسمت له: "هل تريده؟ " ـــ كلا، فلقد أردت أن ألمسه لكي أرى". في اليوم التالي كان في وجهه عدد من البثور التي أراها لي. ـــ حالة معكوسة: أمام أفعى سامة ملتفة على جذر شجرة، قال لي أحد أبناء قبيلة ديولا: "إنني واحد من "السانغا"، والأفاعي لا تلسع السانغا؛ وبما أنني أعرف أنك لن تقتلها، فسوف أمسك بها" ـــ . ترددت لحظة: فلسعة الأفعى قاتلة (...) أمسك السانغا الأفعى من ذيلها؛ سحبها وحركها، ثم سحبها وحركها حتى فصلها عن الجذر، فأمسك بها من عنقها.

إن اليقين الذي توحي به الثقة المطلقة بالقدرة الذاتية هو الذي يفسر النجاح في الحالة الثانية. والنتيجة ذاتها تتأتى من التمائم، التي تمنح الجرأة وتسبب النجاح. وعلى عكس ذلك، فالقلق الذي يسببه انتهاك الحرمات قد يكون كافياً، في الحالة الأولى، لتوليد ردات فعل نفسية- جسدية سلبية؛ ولكن قد يكون من الممكن أيضاً أن تكون المحظورات اللمسية والغذائية مرتبطة في الأساس بأنواع من الحساسية التي هي أمراض توصل الطب الحديث الى اكتشاف بعضها، والتي تتميز بأن مقداراً صغيراً من مادة معينة يكفي للتسبب بردات فعل جسدية تكون أحياناً في غاية العنف.

ولكن الاجماع على المعتقدات الجماعية والمشتركة يبدو، أكثر من واقعية الأحداث، العامل الأساسي في تكوين ما نسميه "العقلية السحرية". فالذهنية

الجماعية هي التي توجه، داخل المجتمع الواحد، مفاهيم المعرفة والادراك والوظائف العضوية، أي مسيرة الحياة.

بداية، ليست **الضرورة العلمية ولا المعرفة الموثّقة أمراً فطرياً**. فالفلسفات القديمة لا ترى أن قيمة العلم تستمد من وضوحه أو تماسكه أو قابلية فهمه الضمنية، بل من فاعليته. توصل هذه الأرجحية المعطاة للمهارة على المعرفة الى مطابقة التقنية الأكثر تقدماً مع الممارسات السحرية، و"معجزات العلم" مع المعجزات بمعناها التقليدي. إننا نتجاوز الحقيقة إذا تحدثنا عن تطابق تام، لأن القوى الخارقة التي يُعتقد أن السحرة يتمتعون بها ليست بالمعجزات ولا تنطوي على تدخل إلهي، بل هي قدرات تقنية خيرة أو شريرة تكوّن ما يسميه الناس **العلم التميمي**. كثيراً ما نجد لدى تلامذة العالم الثالث فكرة أن السيارة أو الطائرة... أي "قدرات البيض" بوجه عام هي نتاج **علم خفي** يمتلكه الغربيون ويوازي علم السحرة الباطني: «إن البيض لا يقولون لنا كل شيء؛ فهم يخفون أسرارهم في رؤوسهم»، ذلك كان جواب تلميذ نصحه كاتب هذه السطور بالعمل على تصنيع سيارة.

هناك شكل دائري يجمع إذن بين فكرة بعض التقليديين عن علمهم والفكرة التي يكوّنونها عن العلم الحديث: إنهم يعطون في الحالتين بنية مَساريّة للمعرفة مما يدفعهم الى اعتبار أن العالم يمتلك **قدرة** تميزه عن غير العالم: قدرة على التحول الى حيوان، أو على الطيران في الجو؛ قدرة **يجب** أن تبدو مذهلة في نظر من لا يعرف، وأن تبقى غير مفهومة عند الجاهل بها، لكونها جوهر العلم وميزته. وبما أن المعرفة مرتبطة بالفاعلية، فإن التساؤل التنظيري حول طبيعتها الخاصة يبقى دون جدوى. هكذا يكون السحر والتقنية متواجدين معاً في المنظور الذرائعي لكونهما ينشدان غاية واحدة هي الجدوى.

سوف تكون الدراسة النقدية والمنهجية لأشكال الحدس الأولى دون فائدة إذن. إن الإنسان التقليدي يرى بعين اليقين إلى جميع أنواع الخوارق التي ينظر إليها الأوروبي بعين الشك ويعتبرها وهمية أو مستحيلة: إنزال الغيث أو جعل الطقس صحواً، الاختفاء عن الأعين، تسبب الساحر بالأذى؛ إنه يصنف ذلك في عداد

الظواهر العلمية. هكذا تصبح النظرة الوضعية المباشرة مجردة من أدواتها أمام ما يبدو وضعياً بحد ذاته.

ذلك أن الإدراك الحسي ليس تأملاً سلبياً لمعطيات خارجية بقدر ما هو نشاط موجه نحو العالم بهدف تنظيمه. وهو يعمل على إيجاد كائنات وأشياء تستجيب لتوقعاتنا. فهو يهدف الى إعطاء معنى.

يلتقي الإدراك الحسي هكذا بالكائنات ذات المعنى في عالم معين (كائنات عقلانية إذا كان العالم عقلانياً، وكائنات أسطورية إذا كان هذا العالم أسطورياً). يفسر هذا التحليل المعتمد على النظرة الذاتية، مثلاً، كيف أن الناس الذين يؤمنون بالظهورات العجائبية **يرونها بالفعل**. إن العالم المقدس يعج بالرؤى والمعجزات؛ أما في العالم التقني حيث يقوم علم الخيال لوحده بالاستجابة لتوق الانسان الى الخوارق، وحيث يجد الادراك الحسي نفسه موجهاً بفعل فئات آلية، فإن الناس يرون صحوناً طائرة وسكان كواكب بعيدة يحلقون في الأجواء مكان الملائكة المجنحين الذين يراهم الآخرون.

لا يجدر بنا، دون شك، أن نضخم "ظروف القدرة على الادراك الحسي"، ولا دور الخيال الجماعي في مجتمع معين. فحيث يكون من الممكن نظرياً رؤية شيء ما، أستطيع رؤيته بالفعل؛ أما إذا ما بدا لي (أنا العقلاني، مثلاً) أن ذلك الأمر مستحيل الحدوث، فإنني لن أراه أبداً. كل إنسان يبدو إذن ضحية تكوينه الاجتماعي والفئات النفسية (الاجتماعية) التي تحكم إدراكه.

ولكننا قد نستطيع تسجيل تطور ما.

علمنة القرين

نعني بالقرين (nagualisme) اكتساب صنو غير بشري أو التماهي مع حيوان بري يصبح حارساً للانسان ومدافعاً عنه.

«لقد تتبعت عن قرب، يقول بيارت، حالة رجل - ضبع حدثت في تنكودوغو (في بوركينا فاسو الحالية) عام 1931. كان الرجل الذي قُتل وهو في حالة الضبع، خنثى لم تنبت له لحية، وكانت أظفاره مفرطة الطول، وأذناه مروستان كأذني الخنزير؛ و لم يكن جسمه موشوماً بأية علاقة قبلية (حسب نتائج

تشريح الطبيب جيلي). إن أغلب السحرة الشامانيين غــير طبيعيــين، وإن مــن خصائص الطبيعة البشرية، في كل مكان، أنها قادرة على الاقتران بما هو غير طبيعي وغامض».

إن الانسان المرتكب لما ينافي سلوك مجتمعه العام يفكر مــن تلقــاء ذاتــه بالتماهي مع حيوان. والاعتقاد بوجود بشر – حيوانات هــو شــائع: رجــال – جواميس أو فيلة أو تماسيح أو أصلات، أو رجال – فهود أكثر الأحيان، يشـكلون جمعيات سرية تكثر حول وجودها الشهادات الموثوقة. فمثلاً: اعتقد حاكم أوروبي في افريقيا أنه يطلق النار على فهد؛ سقط الحيوان وهو يطلق صراخاً غريباً: كــان ذلك إنساناً لابساً جلد فهد يسير على أربع قوائم؛ رجال مثل هــذا، مســلحون بأظفار حديدية، يقلدون سلوك الحيوان، وخاصة أكل لحوم البشر (وقد يكون هذا هو هدف تلك الجمعيات، مثل قضية الباكوكو في جنــوب الكامــيرون حيــث اكتشفت قدر فيها جلد إنسان كان قد اختفى، وبقاياه الممزقة؛ وقضية الرجــال – الفهود الخمسة الذين كانوا قد قتلوا والتهموا ثمانية عشر شخصاً خلال سنتين قبــل أن يمثلوا أمام محكمة ساسندرا (في شاطئ العاج) في 1920/7/17؛ والبنــت ذات السبعة أعوام التي اختطفها والتهمها الرجال _ الفهود الذين كانوا يعملون حمــالين لدى جان بيريغو (J. Perrigault) في 1947/3/16، على الحــدود بــين غينيــا وليبــيريا).

الغرب أيضاً عرف الرجل – الحيوان: عند اليونان، كان زيوس رئيس أخوية من الرجال – الذئاب الذين كانوا يعزفون على آلة الرومب ليقلدوا عواء الذئــاب قبل أن يتحولوا الى ذئاب ويبدأوا بافتراس البشر. كما أن الغول الذئــبي ســكن الأرياف الأوروبية زمناً طويلاً.

ولكن الرجل -- الحيوان ابتدأ يفقد قدسيته في افريقيا، وأخذ يتوقف عن بــث الرعب ليتحول الى ميدان الكرنفالات والفولكلور. عام 1937، قال أحد تلامــذة ثانوية فايدهارب في سان- لويس لــ بيارت: «إن والدي يتحول إلى أسد كــل ليلة» ، ثم أضاف: «لا أحد يصدق ذلك». وعام 1960، لاحظ بيارت أنه « لم يعد أحد في سان لويس يؤمن بالقدر السحرية "للأسد المزيف" الذي تحول الى شخصية فولكلورية». ومنذ تلك السنوات أصبحنا نقرأ في صحيفة **داكار ماتــان** أخبــاراً

كهذا: «أقامت السيدة X لعبة "أسد مزيف" ومسابقة جَمال حظيتا بنجاح كبير واجتذبتا جمهوراً حاشداً».

فاعلية السحر

ولكن أصداء المعتقدات السحرية تبقى فاعلة حتى في الحياة العضوية: لقد درس الأميركي كانون (Cannon) كثيراً من حالات الموت بالسحر أو التعزيم. على الصعيد النفسي، إذا كان فرد مقتنعاً بأن الويل سيحل به وبمن حوله نتيجة سحر أو لعنة، فإن الجماعة تنفر منه وتعامله كمصدر للخطر، موحية إليه كل لحظة بأن موته قريب ومحتوم. ويصل الأمر أحياناً إلى إقامة جنازته قبل موته. ولكونه يحرم بصورة عنيفة من "دوره" الاجتماعي ومن "حضوره"، يشعر المسحور بأنه محكوم من قبل مجتمعه الذي كان قبل ذلك يؤازره في كل الأمور. يستسلم عندئذٍ لرعب فعل السحر الموجه إليه ولانقلاب موقف الجماعة إزاءه، لكونها تعامله كميت وكمادة للخشية والطقوس والمحظورات. «إن شخصية الفرد لا يمكن أن تقاوم انحلال شخصيته الاجتماعية»[1].

على الصعيد الوظائفي البحت، يترافق الخوف مع نشاط قوي للجهاز العصبي العاطف الذي يختل عمله عندما لا يجد الشخص جواباً عن الموقف، ثم يسبب، خلال بضع ساعات أحياناً، نقصاً في حجم الدم وانخفاضاً في الضغط، مما ينتج خسائر لا تعوض في أعضاء الدورة الدموية. ورفض الشراب والطعام الذي يواكب القلق يسرِّع هذه الحالة لكون نقص الماء في الجسم يحفز عمل الجهاز العصبي العاطف؛ فانخفاض حجم الدم يزداد بسبب النفوذية المتصاعدة للأوعية الدموية الدقيقة، وتحدث الوفاة عند ذلك دون أن يستطيع التشريح تحديد سببها. لقد أطلق "كانون" على تلك الاضطرابات اسم "ذاتية الانضباط". ولقد نقل مسحور أوسترالي على حافة الموت إلى مستشفى داروين في نيسان (أبريل) عام 1966. تم وضعه في رئة اصطناعية وتغذيته بمسبار، فتماثل للشفاء لكونه كان مقتنعاً بأن سحر البيض أقوى من الذي أصابه. كما تروى حالة انكليزي مات من البرد في قاطرة تبريد كان التكييف معطلاً فيها. وقد تسنى الوقت لذلك الرجل كي

---

[1] كلود ليفي-شتروس Anthropologie structurale صفحة 184.

يدون التغيرات التي تطرأ عليه خلال فترة سوء لم تحصل إلا في مخيلتـــه. (وهنـــاك حالات وفاة أخرى ناتجة عن سموم خيالية: يجري الحديث مثلاً عن وبر جلد الفـهد الذي يمزق الأحشاء إذا ما تناوله شخص مع طعامه).

نرى إذن أن فاعلية السحر تفترض إيماناً مسبقاً بالسحر. إن فاعلية الســاحر، والمريض الذي يعالجه، والضحية التي يسلط سحره عليها، والجماعة التي توليه ثقتها ويدرك متطلباتها، كل ذلك «يشكل إطار جاذبية موجوداً على الـــدوام تتحــدد وتتموضع داخله شبكة العلاقات بين الساحر ومن يمارس عليهم سحره»[1].

لذلك يبقى الغريب عن تلك الجماعة خارج دائرة التأثر بالســـحر. بينمـــا يكون، في المقابل، كل عضو في تلك المجتمعات المنغلقة محكوماً بالإيمـــان بقـــدرة سحرها، حتى وإن كانت الشعوذة واضحة للعيان وكان هو مشاركاً فيها: وهكذا، فعندما يدعي الساحر أنه يستخرج بالمص شيئاً من جسد مريضه (حصوة مثـــلاً) كان قد أخفاه في فمه مسبقاً فإن ذلك لا يمنعه عن الاعتقاد بقدرته وبفاعليتـــــها. يعطي ليفي- شتروس أمثلة عديدة عن ذلك الالتباس وتلك القوة القاهرة التي يتميز بها المعتقد.

والأهم من بين تلك الأمثلة هو دون شك سيرة حياة الساحر كويســاليد ــــ من شعب كواكيوتل في منطقة فانكوفر الكندية ـــ التي جمعها ودونها الاثنولوجـــي الكبير فرانـــز بواس. في البداية كان كويساليد ينكر قدرة السحرة الشامان ويعمل على فضح شعوذاتهم، وذلك ما دفعه الى ملازمتهم والعمل على تكريـــس نفســـه كواحد منهم.

تروى قصته بكل تفاصيلها (...) دروسه الأولى: مزيج غريـــب مـــن دروس التمثيل ورشاقة الحركات والمعرفة بالشعوذة يندرج ضمنها فن افتعال الاغماء والنوبـات العصبية، وتعلم أداء الأغاني السحرية، وتقنية التقيؤ الارادي، وتعلم معاينة المرضى وفـن التوليد، واستخدام الجواسيس المكلفين بالاستماع الى المحادثـــات الخاصـــة وبـــابلاغ الشامان سراً بمعلومات عن منشأ وأعراض المرض الذي يشكو منه فلان وفلان، ثم "فـن البصق" بصورة خاصة، أي كيفية استخدام كرة صغيرة من الوبر يخفيـــها المعـــالج في

---

[1] المصدر ذاته.

زاوية من فمه ليبصقها مجبولة بالدم في اللحظة المناسبة، بعد أن يكون قد عض لسانه أو أخرج الدم من لثته، ويعرضها بمهابة أمام المريض والحضور على أنها الجسد المتسبب بالمرض والذي استخرجه بالامتصاص والممارسات السحرية[1].

وقع كويساليد في أحابيل شكوكه. ولكنه كان قد فقد حريته: استدعاه مريض، وهو ما زال في فترة التمرين، فشفي لأنه كان قد رأى فيه صورة منقذه. اكتسب كويساليد شهرة "ساحر كبير"؛ وبعد ذلك، خلال زيارة لبعض جيرانه، وجد نفسه وجهاً لوجه أمام سحرة أغراب كانوا يكتفون ببصق بعض اللعات في راحة يدهم وبادعاء أن ذلك هو المرض؛ لقيت تقنية كويساليد الأشد براعة نجاحاً واسعاً وفورياً؛ فكان أن تلاشت شكوكه:

كان قبل ذلك يحيط تقنيته بالأوهام والسخرية، فإذا به ما هو أشد منها زيفاً وخداعاً ونفاقاً. فهو، على الأقل، يعطي شيئاً لمريضه: إنه يريه المرض بصورته المرئية والملموسة، بينما لا يقدم زملاؤه الغرباء شيئاً على الاطلاق (...). وطريقته تحقق نتائج واضحة، بينما لا تقدم الأخرى شيئاً[2].

هكذا وجد نفسه أمام المسألة التالية: هناك منهجان نعلم بأنهما متمثلان في عدم الكمال، ولكن واحداً منهما يحقق أموراً لا يقدر عليها الثاني، وذلك من وجهة نظر عملية ومنطقية. فكيف لا نعطي تقديراً نسبياً لأقلهما سوءاً؟ ولذلك رفض كويساليد إطلاع السحرة الغرباء على سره، رغم توسلاتهم.

بعد أن عاد الى منزله، قرر كويساليد مجابهة أشهر سحرة عشيرة مجاورة. وكما حصل مع الغرباء، فإن هذا الساحر لم يستطع إظهار المرض، بل اكتفى باستخراج شيء وهمي "ادعى بأنه المرض"، من قبعته حيناً، ومن عصاه السحرية حيناً آخر، وبابقاء هذا الشيء معلقاً في الهواء. ولكن، في الحالات التي كان يعلن أنها ميؤوسة، كان كويساليد هو الذي ينتصر بتقنية الكرة الدامية. أسقط في يد الساحر العجوز، ثم حضر بعدها الى منزل كويساليد متوسلاً: «إنني أسأل أن تشفق علي وأن تخبرني ما الذي كان ملتصقاً بيدك، ذلك اليوم. هل كان المرض بالفعل،

---

[1] المصدر ذاته ص 192-193.

[2] المصدر ذاته.

أم أنه شيء اخترعته؟» التزم كويساليد الصمت في البداية، ثم طلب الى زميله أن يطلعه أولاً على أسراره. ما كان من هذا إلا أن أشار الى خيط دقيق مربوط بقبعته وشرح كيف يربطه بوتد ويستطيع تحريكه بتحريك عصاه بين أصابعه بشكل يسمح بابقاء عصفور متدلياً لبرهة وكأنه معلق في الهواء. ثم اعترف له بأن كل ممارساته هي كذب واحتيال بدافع الجشع، وبأنه يستخدم الدهن ليوحي للآخرين بأن «هذا الشيء الأبيض الذي سيظهر في يدي هو الروح». استمع كويساليد الى هذه الاعترافات ولكنه لم يكشف سره للساحر العجوز الذي غادر القرية وهام على وجهه بعد أن أصابه مس من الجنون. «وتابع كويساليد طريقه مكتسباً أسراراً جديدة، وفاضحاً لشعوذات الآخرين، وماضياً في احتقار المهنة ونفاقها». ولكن سلبية تفكيره المتحرر تطورت: إذا كان هناك سحرة أقل سوءاً من الآخرين، فهذا يعني، دون شك، أن "الساحر الحقيقي" ممكن الوجود... ولكننا لا نعلم ما الذي قاله عن نفسه. فلقد استمر، فخوراً بنجاحه، يمارس تقنية الكرة الدامية بكل جدية وضمير مهني، إذ يبدو أن الاستمرار بذلك قد جعله يغفل عن طبيعتها المزيفة...

نجاح العلاج التقليدي

إن دراسة نفسية الساحر أمر معقد إذن. فالقلق الذي يدفعه الى البحث عن "المرض الفعلي" يمثل مسيرة عقلانية منطلقة من مسلّمة أن للحالات المرضية أسباباً، وأنه يمكن معرفة تلك الأسباب. ولكن، على هامش الحقيقة التي تبقى غامضة، يمثل الحل المقترح أوالية تحليل ذاتي، أي نوعاً من حكاية تعتمد على ثلاث تجارب: تجربة الجمهور الذي ينتج عن راحته الذهنية والعاطفية مشاركة جماعية؛ وتجربة المريض الذي قد يشعر، أو لايشعر، بالتحسن؛ وتجربة الساحر نفسه، الذي يشعر، أو يدفع نفسه الى أن يشعر، بحالات خاصة ذات طبيعة نفسية - جسدية. لا مجال إذن للشك بمصداقية الساحر، إذ أن الاختبارات وحالات الحرمان التي يعيشها (كالصوم مثلاً) كافية لاثارة حالات خاصة؛ وتعتبر المصطلحات التي يستخدمها، في حالات كثيرة (مثل لهجة وينتو في كاليفورنيا) عن علاقاته بعالم الغيب التي تبدو كأنها تندرج في ميدان المعرفة الأكثر حسية (معرفة الأحاسيس الجسدية والتجارب البديهية) أو المعرفة المنطقية (معرفة التحليل الفكري المقابلة لميدان المعرفة التخمينية الناتجة عن "قال الراوي"). يرى الساحر حالته إذن كتجربة عفوية تتضمن مثلاً

رحلة جماعية الى العالم الآخر يلتقي في نهايتها بأسلافه. ويرتبط تحسن حالة مريض إلى حدٍ ما بالمعارف التجريبية التي لا يمكن للساحر إلا أن يكون ملماً ببعض منها، ولكنه يرتبط أساساً بشهرة ومهابة هذا الأخير، وبالثقة التي يوحيها: إن كويساليد يستطيع شفاء المرضى لكونه معروفاً كساحر عظيم، مما يجعل حالات الشفاء الحاصلة على يديه تندرج غالباً ضمن فئة الأمراض النفسية – الجسدية التي تستجيب لعلاج الطبيب النفسي.

ولكن يمكن أن يلعب البعد النفسي دوراً بالغ الأهمية في العلاجات التي يستخدمها الطبيب الغربي. فلقد نجحت "أدوية وهمية"، أي مواد ليست لها صفة علاجية، مثل البودرة أو الماء المقطر، في علاج عدد من الاضطرابات. ذلك أن الثقة بالطبيب والتصميم على الشفاء يلعبان دوراً أساسياً. والعنصر الأساسي للنجاح هو إيمان الجماعة، هو إجماع المجتمع، الذي يتسبب انهياره بالفشل المؤكد للساحر: لقد اعترف الشامان ذاته بأنه أصبح أضحوكة لدى الجميع "وعاراً" عليهم. هذا ما جعله يتخلى عن مهمته التي تقضي بأن يقدم للجماعة، من خلال إبداعات خياله، الشروحات التي لا تستطيع التوصل إليها.

تبقى هذه الضرورة التفسيرية مصدراً لـ "الخزعبلات" الأخرى التي يعرضها ليفي – شتروس ويحاول تقديم شروحات عنها، مثل حكاية ذلك الغلام، من شعب زوني، الذي وجد نفسه مضطراً، أمام رؤية جارة له في نوبة عصبية قوية، إلى إعلان نفسه ساحراً، ثم إثبات ذلك وإقناع الآخرين به، وحتى إقناع نفسه، لكون الخيار لا يحصل بين هذا المنهج ومنهج آخر، وإنما بين المنهج السحري وانعدام المنهج، أي الضياع الكامل.

تعرف **الصحة العقلية** للمجتمعات التقليدية كيف تعطي للفرد توازناً أمتن من الذي تقدمه المجتمعات الحالية. وإن ما يلفت النظر في المجتمعات الأكثر "بدائية" من الناحية التقنية، مثل تلك التي يدرسها ليفي- شتروس في **المدارات الحزينة**، هو المرح والصحة العقلية اللتان تمتاز بهما تلك الجماعات.

إن الأمراض العقلية تنتج عموماً عن شرخ بين الفرد والمجتمع. يعاني الفرد في عقله وجسده عندما لا يستطيع، إثر تجارب "صدمية" سببت له جروحاً، بذل جهد

للتكيف مع بيئته. يختلق عندئذ لغة وتصرفات خاصة به، أي "رمزية" ذاتية لا تتوافق مع الرمزية العامة. يصبح العصاب أكثر شيوعا كلما ازداد تصدي البنية المجتمعية لتوازن الأفراد الجسدي. ويتم الشفاء بالعودة الى الوضع الطبيعي: إعادة ترتيب الجماعة بشكل يتوافق مع الفرد.

والمجتمعات التقليدية تؤمن تلاحما أقوى مما في المجتمع الافرادي الحديث. فهناك ينشأ الإنسان متجذرا في طائفته العائلية والعشيرية، مما يجعل الاضطرابات النفسية تذوب في الاطار الديني والثقافي الذي يعرف كيف يؤمن لها الحلول.

ووسائل العلاج الناجعة لدرجة تشرف الطب التقليدي. بعضها جسدي بحت (مثل شرب نقيع النبات) لكون التكاملية التقليدية لا تفصل العضوي عن النفسي. إن علم الأطباء النباتيين الأفارقة المعمق هو الذي علم الأوروبيين خصائص زيت الخروع والداتورة والستروفانتس والجينوكانديا، والكينا بالطبع. وهناك علاجات أخرى تشبه ممارسات الطب النفسي مثل التدخل النفسي- العضوي لشامان الهنود الحمر الذي يتوصل الى مواكبة ولادة متعسرة بابتهالات تعزيم تشبه، حسب تحليل ليفي – شتروس، المعالجة النفسية للأعضاء. النتيجة: استعادت المرأة توازنها، وعادت إليها روحها، فنجت مع وليدها بعد صراع مرير كان الساحر يوحي لها خلاله أنها ما زالت على قيد الحياة. ينتهي ذلك المشهد بوصف مؤثر وجريء يتوصل « إلى جعل موقف معين يعاش بداية بكلمات عاطفية، وجعل الفكر يتقبل آلاما لا يستطيع الجسم تحملها» (المصدر ذاته، ص 217).

يقدم الشامان للمريضة لغة يمكن أن تشرح بها على الفور حالات غير مفهومة، بل عصية على الفهم. وهذا العبور الى تعبير لغوي (يتيح في نفس الوقت عيش تجربة حالية بشكل منظم ومفهوم، ولكنها، لولاه، ستكون فوضوية وغير مفهومة) ويسبب انطلاق العملية الوظيفية، أي إعادة تنظيم المرحلة التي تعطلت فيها المسيرة، وتوجيهها بالشكل السليم (نفس المصدر).

يكون الهدف هنا، مثلما يحصل في التحليل النفسي، توضيح صراع أو قوى لاواعية من أجل تفكيكها، لكون الوعي قادرا على تحقيق تجربة خاصة يدور فيها الصراع بشكل حر ويصب في مكان آخر (**التحويل** الذي ينتج عنه **تصريف**

الانفعال). ويكون الساحر هنا (بعكس الطبيب النفسي الذي يشكل عامل تحويل ليس إلا) الفاعل أو بطل الصراع الذي يتحمل وزره عبر تعزيماته الطقوسية.

الرعدة

يبدو التحويل وتصريف الانفعال متمثلين أيضاً في **رعدات التملك**، تلك الحالات المؤثرة، والمعتبرة رغم ذلك طبيعية خارج أوروبا التي لم تعد تعرفها، والتي درسها ميشال ليريس (M.Leiris) عند مسيحيي شمال أثيوبيا، ودكتور بيدو (Dr.Pidoux) عند الزرما في ضواحي نيامي، وبيار فيرجيه (P.Verger) في ديانات بنين، الخ.، والتي تمثل ظاهرة ثقافية في مصر والشرق وأميركا. يحدث أن يدخل أعضاء الجماعة في حالات من الاثارة يفقدون خلالها السيطرة على أنفسهم (ويحصل ذلك غالباً على أثر خوف شديد أو ألم مبرح). ولقد عرف العديد من الحضارات تلك الحالات التي يفجر فيها المرء مكبوتاته ويتحرر من صراعاته الداخلية. ويبدو أنها قد تحصل بصورة اصطناعية أو شبه اصطناعية بتأثير المخدرات أو الايقاع (حالة تسمم تواكبها إثارة شديدة للاذن الداخلية)، وقد يحصل تدريب عليها من قبل بعض الاختصاصيين. وقد يصبح عدد من أولئك "المسكونين" معالجين يؤسسون نوعاً من المزار – العيادة الذي يؤمه، لسبب أو لآخر، من يعانون القلق. وكما تفعل عيادات الطب النفسي التي يمارس فيها تحليل نفسي علمي، فإن تجربة "المسكونين" القدامى تعمل على شفاء الأمراض العقلية لدى الآخرين.

لقد كان ر. باستيد أول من رأوا في الرعدة ظاهرة عادية تلعب دوراً دينياً: إلغاء الزمن من خلال جعل الشخصية الأخرى والغريبة التي تعمل على ظهورها تتماهى مع كائن خارق أو سلف مقدس يعود من جديد ليسكن أحد الحضور خلال احتفال يقام من أجل ذلك. في أديرة خليج بنين الاحيائية، يجد الحديث في الرهينة نفسه، خلال الاحتفال، مطبوعاً بشخصية الإله الذي يحضر لـ "يمتطيه" جاعلاً منه شخصية أخرى تعبر عن نفسها بحرية من خلال الرعدة.

جميع الكائنات البشرية لديهم بالقوة ميول وطاقات كامنة ومتناقضة، برأي بيار فيرجيه. إن التجارب التي يعيشها شخص، مَن تمثل بالأكبر منه وطبع بتعاليم تربيته ورقابة بيئته الاجتماعية، لا تترك مجالاً للظهور إلا أمام البعض منها، فتخلق لديه شخصية مختلفة عن تلك التي كان سيكتسبها لو أن القدر وضعه في بيئة اجتماعية

تختلف فيها القيم الاجتماعية والمبادئ التي ينشئه عليها الأكبر منه سناً. والناس القائمون على طقوس المُسارّة يعملون على إظهار واحدة من تلك الشخصيات الموجودة لديه بالقوة: شخصية متوافقة مع تراث الأسلاف، لكون هدفهم هو العمل على إحياء السلف المقدس ذاته.

هكذا يلعب المسكون دور إله لمصلحة الجميع، ثم يبقى بعد ذلك واهن القوى وناسياً كل شيء لفترة من الزمن. ولكن الرعدة كانت بالنسبة له أيضاً، عامل توازن أساسياً، وفرصة للهروب وإطلاق المكبوتات. في هايتي،

واحد من الأسباب التي تدفع المؤمنين بالفودو الى القبول طوعاً بأن يكونوا مسكونين، هو الحنين الى التوحد مع المركز الخالق الذي هو أساس كل حياة والرغبة في تجاوز تناقضات العالم وفي إعلان قبوله بالحياة في صورتها العامة. يضاف الى ذلك فرح أولئك الفلاحين المسحوقين بالشقاء والعبودية بلعب دور في العيد، بأن يحس واحدهم للحظات أنه إله، وبنسيان واقعهم التعيس من خلال رفض جذري له. تستطيع فتاة الحظيرة الفقيرة أن تلعب دور السيدة النبيلة تحت ملامح "السيدة إرزولي – فريدا"، ويجد الغلام الذي يلعب دور زاكا مخرجاً معبراً عن رغبته المكبوتة وسعادة كبرى بنعت الآلهة الكبار بالجنون. أما الجبان فإنه يصبح فارساً مقداماً عندما "يمتطيه" أوغو بعد أن يكون قد أفاض في شرب الخمر؛ والفقير المعدم يعطي الأوامر للمطر والضعيف للصواعق، ويرعب التافه محيطه بتقليد شخصية البارون المتسلط. ولكن، بما أن كل ذلك يحدث بأشكال منظمة وضمن أطر منظمة، فلا أحد يشعر بالمهانة. تذوب جميع التناقضات في النهاية في الإطار الديني لكون كل إنسان يجهل ما قام به في فترة الرعدة، ولكون كل فرد لم يكن حينها سوى غياب شفاف يعبر منه أحد الآلهة ويتكلم بصوت مرتفع[1].

الرعدة هي في الغالب علامة عن الاختيار. ويتمثل اختيار الإله، بعد نوبة الصرع، في اضطرابات نفسية خطيرة: الشرود الكامل، الكآبة، الخ.، بينما يتمثل الشفاء في الرتبة الكهنوتية المكتسبة. وعلى مثال أطبائنا النفسانيين، فإن القائم على خدمة قوة معينة يكون قد عانى من أجل ذلك: إن من موجبات سيامة كاهن لـ شونبونا أو ساكباتا، إله الجدري في بنين، أن يكون قد أصيب بذلك المرض.

---

(1) Muntu, trad. franç. P. 50

وعند البيتي يتجلى الإله "تسو" بعلامات مرض السل. على الكاهن المعالج إذن أن يكون قد أصيب بالمرض الذي يعالجه، وأن يكون قد شفي منه بالطقوس الخاصة بذلك الاسم: هكذا يكتسب الحق بالتكريس من قبل معالجه السابق الذي ينقل إليه طاقاته وأسراره. وكما هي حال الملك، فإن الكاهن - المعالج هو كبش فداء ملتبس يعيش على هامش المجتمع الذي يعمل على إنقاذه.

خلاصة

لا يمكن فصل النفسية والسلوك البشريين عن الرمزية الاجتماعية. هذا ما فهمه روجيه باستيد، مؤسس "التحليل النفسي الاثنوي" في فرنسا، والذي استطاع، على إثر ج.باتيسون (Bateson) وجيزا روهايم (Geza Roheim)، وبالتعاون مع ج. ديفرو (G.Devreux)، إثبات نظرية أن كل مرض قد يجد علاجاً اجتماعياً، وليس فقط المرض "الإثني" الذي يمثل "جنون ماليزيا"، أو "**أموك**"، نموذجاً له. هذا الفرع من علم الاجتماع، الخاص بالأمراض العقلية، أو علم النفس المرضي العابر للثقافة، يقدم خدمات جلّى في العيادات الخاصة بالمهاجرين في فرنسا (باستيد 1974). ولكن جديده الأساسي هو إثباته بأن مفهوم "السليم" و"المريض" يختلف كثيراً باختلاف المجتمعات، وبأن كل ثقافة تفرز أنماطها عن سوء السلوك، أو حتى عن الجنون. ويمكن لهذه الدراسات أن تقدم، ذات يوم، للغرب دروساً مفيدة، مثلما أشار باتيسون في دراساته عن انفصام الشخصية. إن جميع المعطيات التي لدينا تشير إلى أن العائلة تلعب في بعض الاضطرابات دوراً لا يقل في الغرب عن بقية الأماكن، وإلى أن العلاج الجماعي قد يكون هو المفيد مستقبلاً.

وراء بعض الاضطرابات التي أتينا على ذكرها، تظهر المسائل المسماة **مثاقفة** والناشئة عن التقاء ثقافات متعددة ومختلفة: لقد كانت هذه الثقافات موجودة على الدوام، ولكن متغيرات فجائية أو فائقة السرعة قد تبدو مأساوية في نظر بعض الناس الذين يشعرون بالدونية أو يمثلون أقلية. على **الانسان الهامشي** إذن أن يتجاوز نفسه إذا أراد الخروج من عزلته. هكذا نستطيع، مثلاً، فهم النجاحات الفكرية والاجتماعية التي حققتها الأقلية اليهودية داخل مجتمعات عدائية أو لامبالية. كما أننا نسجل، في حالة الجماعات التي تهيمن عليها الحضارة الغربية، محاولات عديدة للتكيف، ومنها تقنية "القطيعة" عندما ينتقل الناس من نمط عيش

حديث الى نمط تقليدي، **وبالعكس**: ينطوي هذا النمط "النديمي" على اعتماد أسلوب من نعيش معه وعلى نشدان المصلحة الذاتية في النموذجين اللذين يقدمهما مجتمع مزدوج الثقافة. ولكن، مثلما فعلنا سابقاً مع القضية التي ما زالت مثارة منذ أفلاطون عن الأمراض الاجتماعية، فليس من الممكن، في سياق كتاب مثل هذا، قول المزيد عن هذه القضية الكبرى.

لمعرفة المزيد

Bastide, R., **Sociologie et psychanalyse**, Paris, PUF, 1950.

كتاب يؤسس للعلاج النفسي الاثنولوجي في فرنسا، وهو أساسي لدراسة العلاقة بين العلمَيْن.

Laplantine, F., **Anthropologie de la maladie**, Paris, Payot, 1986.

من أحدث وأوضح الدراسات الفرنسية عن هذا الموضوع.

Rosny, E., **Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit au pays douala (Cameroun)**, Paris, coll. "Terre humaine", Plon, 1981.

قصة رجل دين فرنسي يدخل طقوس المسارّة لدى المطببين الدوالا، ويبين من خلال دراسة دقيقة لتاريخ التقاط الأرواح والافراج عنها، كيف يتوصل أولئك المطببون الى علاج العائلة بدل علاج الفرد.

Ortigues, M.-C. et E., **Œdipe africain**, Paris, Plon, 1966.

دراسة عيادية لحالة السنغال تظهر انتشار عقدة أوديب عالمياً (على عكس ما يقول به مالينوفسكي)، ولكنها تبين صعوبة علاجها في بعض المجتمعات.

الجزء الرابع

الثروة والمجتمع

يحاول هذا الجزء الرابع عرض تقديمات الاثنولوجيا – أنتروبولوجيا على الصعيد الاقتصادي.

لننطلق من وضع التعدين في الكاميرون حيث كان الحديد يُصنَّع في أفران كبرى خلال القرن التاسع عشر، وكان معلمو الصهر من زعماء العائلات. كانت اليد العاملة مؤلفة من أتباعهم ومن المتعاملين الدائمين الذين كانوا يستخرجون وينقلون كميات كبيرة من المواد الخام التي تستهلكها الأفران.

كان معلمو الصهر يسلّمون الحديد للحدادين الذين يصنعون منه المجارف والسواطير وأدوات أخرى يعاد توزيعها بين الصاهرين والحدادين والتجار المتعاملين، إما لاستعمالها الخاص أو لبيعها في السوق لكي يستطيعوا، في المقابل، الحصول على الملح وزيت النخيل والتبغ وسائر السلع الأخرى.

تجسد هذه الحالة مجمل العمليات الكبرى المتمثلة في الاقتصاد السياسي. فيجدر، في الدرجة الأولى، أن يتم تصنيع الحديد وزيت النخيل والأقمشة، الخ. خلال عملية إنتاج تكون أساس كل نشاط إقتصادي لاحق. وحتى إذا ما استغل المنتجون الطاقة الكامنة في الطبيعة، فإنهم لا يستطيعون إنتاج شيء إذا لم يقوموا بعمل معين. لذلك كان **العمل** أهم عوامل الانتاج. والعمل بحاجة إلى تنظيم خاص، لكونه يحرك التقنيات ويحول المادة من أجل إنتاج السلع والأدوات والخدمات التي تشكل الشرط المادي للوجود والتوالد البشريين.

وعند إنتاج المواد يصبح من الضروري انتقالها من المنتج الى المستهلك. وفي المثل الذي أعطيناه، تكون المجرفة الحديدية التي تم تصنيعها بيد الصاهر والحداد قابلة

للانتقال عبر واحد من خطين. يحصل عليها، حسب الأول، زعيم عائلة يكون قد أعطى مقابلها مادة المعدن الأولية أو فحم الحطب أو خمر النخيل، ويكون بالتالي قد شارك في الصهر والحدادة. وبدوره، يعطي هذا الرجل المجرفة الى زوجته أو ابنته في إطار تبادل السلع والخدمات بين أفراد البيت الواحد. أما في الخط الثاني فإن المجرفة تباع في السوق فيشتريها رجل لزوجته أو لابنته. هذان الخطان اللذان تنتقل عبرهما السلع والخدمات بين المنتج والمستهلك يمثلان **التوزيع**، الذي يشكل المرحلة الثانية للاقتصاد.

بعد إنتاج وتوزيع السلع، يتم استهلاكها. يتم استعمال المجرفة من قبل المرأة التي أعطيت لها لتقوم بزراعة أرضها. ولكن المجرفة تبلى خلال ثلاث أو أربع سنوات. وعملية الاستهلاك ذاتها تطاول زيت النخيل والسمك المُدَخّن والتبغ، الخ. **والاستهلاك**، الذي يعني استعمال المواد وإتلافها بالاستعمال ذاته، يشكل المرحلة الثالثة للاقتصاد.

لنراجع ما قلناه: يمكن تعريف **الاقتصاد** بمجمل عمليات إنتاج وتوزيع واستهلاك السلع والخدمات. **والسلعة** هي شيء مادي ينتجه العمل البشري وتكون له قيمة استهلاكية: المجرفة مثلاً، أو عسقول نبتة الإنيام الذي يؤكل، أو الزورق المصنوع من جذع شجرة، أو الحاسوب. **والخدمة** هي فعل ذو قيمة استهلاكية يؤديه شخص أو جماعة لمصلحة المستهلك: مثل حلاقة الشعر أو استشارة عراف. **وقيمة الاستعمال** هي القيمة التي يعطيها المستهلك للسلعة أو الخدمة التي يستفيد منها، مقابل فائدتها له: تصدر قيمة الإنيام عن كونه غذاء، وقيمة استعمال استشارة العراف تعود الى الآراء التي يعطيها، والتي تساعد على اتخاذ قرارات. ويعود الى المستهلك تحديد قيمة الاستعمال. ولذلك كانت متغيرة وذاتية. وقد تدخل فيها عناصر تقييم تكون أحياناً واهنة الصلة بالمنفعة: إن للسوار الذي يقدمه رجل إلى زوجته قيمة عاطفية لا تقل عن قيمته المادية في نظر المستفيدة من الهدية.

تجدر الإشارة هنا إلى أن تلك العمليات المسماة "اقتصادية" هي أحداث "اجتماعية". ففي مرحلة الانتاج، حسب المثل المعطى سابقاً عن الحديد، معلم الصهر هو زعيم عائلة متعددة الزوجات تجند ذكورها في عملية الصَّهر، وإناثها في

إنتاج الغذاء وطهو الطعام للرجال. ولا يجدر أن يشكل التنظيم الصناعي للانتاج وهماً بهذا الخصوص: فإذا كانت الضرورات التقنية تفرض بعض النماذج التنظيمية، فإن ذلك لا ينفي أن تكون المسيرة الصناعية حدثاً اجتماعياً، وأن الضرورات التقنية لا تفسر الخيارات التنظيمية إلا بصورة جزئية.

والتوزيع يتم أيضاً من خلال تنظيم اجتماعي، عبر علاقات متقابلة داخل العائلة، أي بتقاسم إنتاج العمل- كما في الحديد - بين الأشخاص الذين شاركوا في الانتاج، وبالأسواق التي هي أماكن لقاء ممأسسة.

والاستهلاك منظم اجتماعياً هو الآخر. ويعتبر هذا الأمر بديهياً في حالة الاستهلاك الجماعي: المائدة العائلية، والاحتفالات، وتقاسم المسكن أو البئر أو الموارد المشتركة. ولكنه حقيقي أيضاً في الاستهلاك الفردي، الذي يخضع في كل مظاهره لمقاييس اجتماعية، سواء في الملبس أو المظهر، أو الطعام، أو العناية الصحية، والسكن ووسائل الراحة.

من الخطأ الكبير إذن اعتبار الاقتصاد ميداناً قائماً بذاته وخاضعاً لمنطقه الخاص والمستقل عن الإطار الاجتماعي، مثل الحدث الطبيعي. ولكون النشاط الاقتصادي منظم اجتماعياً، فإنه يدخل في اهتمامات الأنتروبولوجيا الإثنية، مثل القرابة ومظاهر السلطة ومنتجات ميدان الرموز. وسيكون، بالتالي، موضوع الجزء الحالي من هذا الكتاب.

ولكننا نشير بدايةً الى أننا لن نتبع التسلسل المنطقي المفروض والقائل بأن السلع يجب أن تنتج قبل أن توزع، وأن توزع قبل أن تستهلك؛ مع أن الباحثين أنفسهم لا يتفقون على المبدأ المنظم للاقتصاد. وإذا كان ماركس يعتقد بأن التنظيم الاجتماعي للانتاج يمارس سببية لاحقة على مجمل الاقتصاد، فإن مواقفه لا تُفهم إلا بالمقارنة مع مقولات مؤسسي الاقتصاد الذين كانوا يرون أن التوزيع من خلال السوق هو العنصر الأهم في مجمل العملية الاقتصادية. ولقد نشأت الأنتروبولوجية الاثنية الفرنسية المعاصرة، في جزئها الأكبر، في تلك المسافة التي يحددها التوزيع، والتي تنضوي فيها العطايا والمبادلات التي تنصب عليها دراسات مرسال موس. ولذلك فإننا سوف ننطلق من التوزيع.

لمعرفة المزيد

عن البحث الميداني في الاثنولوجيا الاقتصادية، أنظر البحث الذي يحمل نفس العنوان:
L.Boutiller, in J. Poirier, Ethnologie générale, Paris, Gallimard, col. "Encyclopédie de la Pléiade". 1968, p. 214- 256.

رغم قدمه، يركز هذا البحث على العمليات الاقتصادية الثلاثة الكبرى، ويتميز بأنه شديد التوصيف مما يجعله يحافظ على قيمته في كل الظروف والأوقات.

الفصل الثاني عشر

من الهبة الى البضاعة

«المقالة في الهبة»

توقف مرسال موس (M.Mauss) عند الانتشار العالمي للأخبار التي تتحدث عن ضرورة تقديم الهدايا وتلقيها، وإعطاء هبة مقابل هبة. وانطلاقاً من تلك الأحداث الموثّقة في كل المجتمعات، نشر بين عامي 1923 و1924، في مجلة السنة الاجتماعية (Année sociologique)، « مقالة في الهبة: أشكال وأسباب المبادلات في المجتمعات القديمة». كان النص يفتقد المنهجية أحياناً، ويعاني من التكرار أحياناً أخرى. ولكن لم تعرف سوى قلة من النصوص المؤسسة لعلم ما صدى وشهرة ذلك النص، حتى أيامنا هذه.

يسجل موس المفارقة الكامنة في مفهوم الأعطية: فهي إرادية بتعريفها، وهي انطلاقاً من ذلك مجانية. ورغم ذلك تقوم سائر المجتمعات باجبار أفرادها على ممارسة التبادل. فالهبة هي في نفس الوقت إرادية وإلزامية. وهي تتميز بواحدة من صفات الحدث الاجتماعي بحسب تعريف دوركهايم له: إنها مفروضة على الشخص، فهي إذن إلزامية.

وكما يثقل إلزام العطاء على المعطي فإن المتلقي يكون هو الآخر ملزماً بالقبول، ثم برد هبة مقابل هبة. قد يحدث، دون شك، أن يتنكر أفراد أو جماعات لتلك الالتزامات، ولكن ضمن المخاطرة بالاستثناء من التبادل الاجتماعي، والوضع بصورة مؤقتة أو نهائية في موقف عدائي معلن. يعبر الاستشهاد التالي، المأخوذ من "المقالة" (طبعة 1950، ص 277- 278) عن تلك المفارقة التي تطبع كل وجود بشري:

في جميع المجتمعات التي سبقتنا مباشرة أو المحيطة بنا، أو حتى في العديد من ممارسات أخلاقياتنا العامة، لا يوجد موقف وسطي: فإما الاستسلام الكامل أو الرفض الكامل، إما إلقاء السلاح والتخلي عن السحر، وإما إعطاء كل شيء: من الضيافة الاحتفائية الى البنات والسلع. وإن أوضاعاً كهذه هي التي جعلت البشر يتخلون عن تحفظهم ويبادرون الى العطاء والأخذ.

الأمثلة الاثنوغرافية كثيرة. وهي تدل على الالتزامات الناجمة عن خيار التفاهم. في فترة قيام فرانز بواس بأبحاثه عن هنود الكواكيوتل في شمال غرب الولايات المتحدة، كان هؤلاء يمضون الشتاء في عيد متواصل يتنافس خلاله الزعماء والأعيان في إظهار كرمهم تجاه بعضهم. وكان ذلك يبلغ أوجه في الاتلاف الاحتفالي لفائض الثروات التي جمعها أتباع كل منهم. كانت تلك المنافسات، التي يسميها الهنود **بوتلاتش** (potlatch)، والتي يصفها موس بـ "العطاء الكامل كما في حلبة المصارعة"، تعيد تنظيم التراتب الاجتماعي لمصلحة من هم الأكثر كرماً.

تلك العطاءات **كاملة** لكونها تطاول كل مظاهر النشاط البشري. المظهر الاقتصادي: فهي تشمل السلع والخدمات. والسياسي: فهي تعيد تنظيم السلطات والمراتب السلطات والمراتب داخل القرية وبين سكانها. والقانوني: لأنها تعيد تأكيد وتثبيت القواعد القانونية للحياة الاجتماعية. والأخلاقي: إذ أنها ترسخ قيم التبادل والشرف والكرم. والعاطفي: فهي تعطي مظهراً مادياً لمشاعر الصداقة أو العداوة. ولقد رفع مرسال موس، على أثر نشره "المقالة حول الهبة"، شعار وجود **الحدث الاجتماعي الكامل**. فهناك ممارسات تلامس جميع مظاهر الحياة الاجتماعية وتجمع فيما بينها: الارتباط الزوجي، السوق، الحرب، السكن.

ولكن **البوتلاتش** مؤلف من أعطيات ذات مظهر **صراعي**، مما يعني أن المشاركين فيه يمارسون ما يشبه العداوة. وبدل أن يتصارعوا بالسهام والفؤوس، يتصارعون بتقاذف الهدايا. لنبتعد عن قراءة "المقالة في الهبة" قراءة عاطفية: إذا كانت مفاهيم الصداقة والترفع موجودة فيه، فلا يجب أن ننسى أن تبادل الأعطيات ينشد أيضاً، وبالدرجة الأولى، إعادة تنظيم السلطات والحكم، والثروة والمهابة، ويمثل، كما رأينا في نص مرسال موس، التزاماً من أجل العيش.

هناك حالة شبيهة، لا تقل شهرة عن البوتلاتش، هي **الكولا** (kula) التي يصفها مالينوفسكي في **مغامرو غرب المحيط الهادي** (1922). كان سكان أرخبيل تروبريان الميلانيزي يتبادلون خلال احتفالات كبرى أساور صدفية مقابل عقود. وكانت العملية تدور في الاتجاهين. وكان من يحصل على هدية يحتفظ بها فترة من الوقت ثم يقوم باهدائها. كانت قيمة تلك الأشياء ـــ التي لا تصلح للزينة ولا تنفع، بالمعنى الضيق للكلمة ـــ اجتماعية في الأساس: فلقد كانت تعيد تنظيم الشبكات الاجتماعية وتراتبيتها. ولكن ملاحظات مالينوفسكي كانت مركزة بشكل شبه حصري على المبادلات الاحتفالية بين الرجال. جاءت دراسات حديثة قامت بها على وجه الخصوص الأنتروبولوجية الأميركية أنات واينر (Annette Weiner)، عام 1976، لتوسع آفاق دراسات مالينوفسكي: ليست شبكات التبادل والأشياء المتبادلة مقتصرة على جنس واحد، وهي تساهم في التحديد الاجتماعي للذكورة والأنوثة؛ فالنساء أيضاً لهن مبادلاتهن. كما أن المبادلات الاحتفالية كانت مصحوبة بمقايضة سلع نفعية أشار اليها مالينوفسكي ولكنه أهمل تحليلها.

لقد سجل موس التنوع الكبير للأشكال التي تتخذها الهبة المضادة. ويمكن أن تكون هذه الأخيرة مباشرة أو مؤجلة. فيمكن لطفلين أن يتبادلا كلّتيهما في نفس اللحظة. ويمكن أن يدعو أحد الراشدين أصدقاءه الى العشاء، فيبادلونه بنفس الشيء، ولكن بعد حين. ويمكن أن تنطلق دورة المبادلات من تقديم عرض، أو على العكس، من تقديم طلب. وهكذا فهناك، في أوروبا المعاصرة، عادة تقديم الهدايا بشكل عفوي. ويكون على المتلقي أن يحتج بتهذيب: "ولكن لم يكن هناك حاجة لذلك". وعلى عكس ذلك، تقضي عادات أغلب مناطق تخوم الصحراء الافريقية بأن من يرغب بأن يصبح صديقاً لك يطلب منك تقديم هدية له.

ويمكن أن تكون الأعطية المضادة من نفس طبيعة الأعطية (دعوة الى العشاء مقابل دعوة)، أو من طبيعة مختلفة (هدية مادية تقدم الى زعيم العشيرة الذي يمنح مقابلها بركة الأسلاف القدماء). ويمكن للأعطية المضادة أن تكون أدنى أو أعلى أو موازية للأعطية. وتحدد هذه الحالة تراتبية من يتبادلون الهدايا، كأن يعطي الأعلى أكثر من الأدنى منه، أو أقل، حسب الوضع. ويمكن أن يتم تعاكس الأوضاع بين الأفراد أو بين الجماعات. فيمكن أن يضع شخصين في مواجهة بعضهما، أو أن

يُدخل عدداً من المتبادلين في شبكات معقدة أو في دوائر متفاوتة الأبعاد. ويمكن أن تتشكل تلك الصور من تنويعات عديدة، ولكنها تخضع دائماً لقوانين محددة، مما يعطي للمتبادلين على الدوام إمكانية احترام القاعدة أو الخروج عليها بغية التوفيق بين المعاني الذاتية وتلك التي يمثلها قانون المبادلات.

أخيراً، يمكن أن تتخذ المبادلة شكل **إعادة التوزيع**: هناك عطايا يمنحها أفراد أو جماعات بغية تحقيق غاية مشتركة يتمحور حولها المردود وتوزعه من جديد بين المانحين أو بين معنيين آخرين، هم في الغالب زبائن بالمعنى السياسي للكلمة. إن نظام الضمان الاجتماعي المعاصر هو نظام إعادة توزيع. والأمر ذاته يقال عن اقتطاع الضرائب أو الأعطيات المضادة الأخرى التي تلجأ إليها جميع دول وسلطات التاريخ.

ماذا نتبادل؟ كل شيء أو على وجه التقريب. ولكن علينا الإشارة الى أربعة مواد ذات دلالات خاصة: الكلمات، في الدرجة الأولى، بداية من تبادل التحية الذي يمكن أن يمتد الى حوار لا غاية منه سوى التبادل — حوار يمكن وصفه بـ "التافه" لكونه يدور عامة حول المطر أو الطقس الجميل أو الصحة —. وتتميز بعض تعابير المجاملة بالتعقيد كما في عبارة "السلام عليكم" العربية-الاسلامية التي تليها عادة عبارات أخرى تكميلية غالباً ما تقال بسرعة لا تظهر فيها أي أهمية لمعاني الكلمات.

نتبادل في الدرجة الثانية أشياء مادية. في المجتمعات التقليدية يكون الشيء المعطى أو المردود مدعوماً على العموم بمبدأ فعال، أو موضوعاً تحت رقابة علائية تلزم المستفيد بالوصول الى نهاية دورة المبادلة، أو باعادة المبدأ الفعال الى مصدره بفضل سلسلة من الأمور المعطاة والمردودة.

ونتبادل في الدرجة الثالثة أشخاصاً أو حقوقاً على أشخاص. وهكذا فإن الأولاد، في المجتمعات التقليدية، موضوع صفقات مختلفة يمكن أن تبلغ حد الحجر أو التبني. لقد وسع كلود ليفي-شتروس في **البنى الأساسية للقرابة** من دائرة التعاكس لتشمل تبادل النساء الذي يرى فيه مبدأ كل أنظمة القرابة والحاجز الموضوع أمام سفاح المحارم.

ونتبادل في النهاية الضرب. فالصراعات المسلحة والحروب تقوم بين الجيران الذين هم في الأساس شركاء في أشكال المبادلة المختلفة. "إننا نتقاتل مع من نتزوج منهم". هذا ما كان يقوله النوير لإيفانـــز-بريتشارد. فتبادل النساء يشكل في كثير من الأحيان مادة صراع.

من المبادلة الى تبادل البضائع

نطلق اسم **المبادلة** على السياق الذي يتم في نهايته تبادل عطاءات بطريقـــة الهبة والهبة المضادة. وإذا كانت السلع والخدمات التي تمثل مادة تلك المبادلات تعيد تنظيم علاقات القربى والتبعية الاجتماعية، فمن الصحيح أيضاً أنها تتشـــخصن في مجتمعات التجابه أو طوائف تداخل المعارف.

لنأخذ مثلاً شخصين قد بدآ مفاوضات زواج، ودخلا في مباحثـــات عـــن الهبات والهبات المضادة المخصصة لاتمام مراسم انتقال بنت أحدهما الى بيت الآخـر الذي ستصبح زوجة له. يعرف المعنيان بـــالأمر بعضـــهما بالاســـم والســـلالة والمواصفات الشخصية وتجارب الحياة المشتركة. ولكون الأعطيات والأعطيـــات المضادة بين هذين الرجلين تكون مشخصنة، فليس هناك أدنى شك بأن المرأة الـــتي ستنتقل من أجل الزواج، حتى وإن حصل ذلك ضمن دائرة مبادلات، يمكـــن أن تكون **بضاعة**، أي شيئاً يباع ويشترى بالمال.

والأمر يختلف عندما تقدم بندقية كتعويض زواج. فمـــن يتلقاهـــا يصبـــح "البندقية التي قدمها فلان" لدى الزواج. ولا تعود تلك البندقية عادية، لأنها تكـــون قد سحبت من السوق. ولكونها تؤخذ ضمن علاقات المبادلة وجهاً لوجه، فإنهـــا تجعل العلاقة الاجتماعية بين الأشخاص مرئية.

وعلى العكس، ففي حالة تبادل البضائع تغيب العلاقات بين البشر خلـــف الصفقات المالية التي قد يخلع عنها الطابع الانساني بشكل تام. قبل أن نبدأ بتحليـــل الحالات الوسطى بين الهبة والسوق، لنقم بدراسة تبادل البضائع.

يمكن تعريف **السوق** على أنه المكان الذي يلتقي فيه عرض سلع أو خدمات من جهة، وطلب قادر على التسديد بالمال، من جهة أخرى. وضعت نظرية السوق

في القرن الثامن عشر، من قبل آدم سميث (1723-1790) الذي يعتبر مؤسس علم الاقتصاد السياسي. يعرض في كتابه **أبحاث في طبيعة وأسباب غنى الأمم** (1776) الطريقة التي تحدد فيها لعبة العرض والطلب في سوق حرة ثابتة سعر البضائع وحجم الانتاج. فإذا ما ازداد الطلب و لم يواكبه العرض ارتفعت الأسعار. ينتج عن ذلك ربح للمنتجين الذين يعملون على زيادة انتاجهم، ولكن إذا تجاوزوا عتبة الاستجابة للطلب هبطت الأسعار، فخسروا مالاً وعمدوا الى خفض إنتاجهم، مما يحافظ على استقرار الأسعار.

على المدى الطويل، ينحو السعر المستقر الى الانعكاس على كلفة الانتاج. من الواضح إذن، لدى آدم سميث، أن السوق الحر (وقد نقول أيضاً: التنافسي) هو الذي ينظم الاقتصاد، مثل "يد خفية". فالتوزيع ينظم مستوى الأسعار والأرباح، والفائض الاقتصادي، وحجم الانتاج والاستهلاك. وهو يتميز بأفضلية سببية عن الانتاج. سوف يكون لهذا الإطار النظري تأثير كبير على التطورات التالية للاقتصاد السياسي وللأنتروبولوجيا التي يجدر أخذها في الحسبان.

على أثر آدم سميث قام تلميذه دافيد ريكاردو (1772-1823) بوضع نظريات التقسيم المناطقي للعمل، والتخصص الاقتصادي، والأسواق العالمية. لقد فكر ريكاردو بأنه إذا ما اختصت البرتغال بانتاج الخمور وإنكلترا بانتاج الجوخ، وقامتا بتبادل انتاجهما، فإن ذلك لن يكون بدافع الأوضاع البيئية (فالعنب يزرع بنجاح في جنوب بريطانيا)، بل بدافع العلاقة بين كلفة الانتاج في كل من السلعتين وكل من البلدين.

شكلت أبحاث آدم سميث ودافيد ريكاردو نقطة انطلاق لما سوف يصبح علم الاقتصاد الحر. ويقول هذا العلم بأن **العوامل الفردية** تعمل، لغايات استكشافية، تحت تأثير السوق، وتحت القسر الذي تفرضه ندرة الوسائل الممكنة، مثل التمويل واليد العاملة والتجهيزات، على ضوء حساب عقلاني للأرباح بالنسبة الى التكلفة. ونموذج تلك العوامل الاحتسابية هو **الانسان الاقتصادي** الذي لا ينشد الاقتصاد، من خلال صورته، تبيّن تصرفات حقيقية، بل تشكيل أنماط من خلال تجميع النشاطات الفردية.

لقد كانت ملاءمة **الانسان الاقتصادي** لذكاء المجتمعات التقليدية مادة لنقد العنيف والمتواصل. ولكننا نستطيع الاستخلاص، في هذه اللحظة وبصورة مؤقتة. أن النقاش يدور بالطريقة التالية: القول بأن الأشخاص، في كل المجتمعات، يمارسون الخيارات التي يبدو لهم أنها الأفضل، هو بديهي، شرط ألا ننسى أن عوامل الاختيار ذات صلة وثيقة بأطر الادراك والفعل التي تحددها الحضارة. زد على ذلك أن الفعل الناتج عن الخيارات يتشكل ضمن قوالب تحددها الحضارة أيضاً. فلا يجدي إذن اقتراح نموذج اقتصادي مبني على عقلانية مجردة لمواجهة نمط زراعي يستمد شرعيته من تأثير الحضارات على التصرفات الفردية.

العملة ودوائر التبادل

لنعد الى السوق. يتم تبادل البضائع بواسطة **العملة**. والعملة هي سلعة تقوم بثلاثة أدوار: فهي مقياس القيمة، واحتياط قيمة، ووسيلة دفع. ولا يجدر الاعتقاد بأن المجتمعات التقليدية تجهل العملة والسوق. كما أن من الخطأ الاعتقاد بأن **المقايضة** (التي تعني مبادلة بضاعة بأخرى دون المرور بـ **وساطة** الدفع بالعملة) أو المبادلة يمثلان تمهيداً بدائياً لـ "التقدم" المتمثل في المؤسسة النقدية. إن هذه الرؤية النشوئية للأمور لا تتوافق مع معلوماتنا. فالهبة والمقايضة والعملة متواجدة معاً في العديد من المجتمعات، بما فيها الأكثر حداثة. نذكر على سبيل المثال أن جزءاً من صفقات الغاز والنفط يتم، في أيامنا هذه، باتفاقات مقايضة، من أجل تجنب تلاعب الأسعار وتغير أسعار صرف العملة.

العملة هي مؤسسة رديفة للممارسة المنتظمة للصفقات التجارية في منطقة معينة. تفرض هذه السلعة كمساوية لجميع السلع القابلة للتبادل فيما بينها. والسلع التي تكتسب وضع العملة تصبح ذات مواصفات فريدة: فهي قابلة للقسمة، ليس إلى حصص متساوية بالضرورة، ولكنها ذات قسمة تامة. وهي دائمة. وهي قابلة نسبياً للحمل ـــ مع أن بعض العملات قد تبدو لنا اليوم صعبة النقل. فلقد استُخدمت المعادن ـــ الذهب والفضة والنحاس، خصوصاً -و لم تزل، وبأشكال وأحجام مختلفة. ولكن المعدن هو الشواذ أكثر مما هو القاعدة. فالمواشي والأقمشة والأصداف واللؤلؤ والركائز، كالملح مثلاً، والورق في بعض الظروف المعقدة، لعبت دور العملة في مختلف الأماكن والأزمنة.

في مجمل المجتمعات التي تعتمد العملة، تتنقل هذه ضمن دورة محددة، تبعاً لشبكات ودوائر التبادل. تصل **الشبكات** بين المتعاملين الذين تتكامل إنتاجاتهم مع بعضها ضمن **التقسيم الاجتماعي** أو **التقسيم المناطقي للعمل**. نعني بذلك أن أفراد مجتمع أو عدد من المناطق يتقاسمون العمل ويتخصصون، هذا في التعدين، وذاك في الفخار، وثالث في الزراعة، الخ. لقد كان الصاهرون والحدادون في بابونغو يتبادلون منتجات التعدين مقابل زيت النخيل والفخاريات والأقمشة التي ينتجها حرفيون أو مزارعون في المناطق المجاورة. ولكن تلك الشبكات التبادلية المناطقية تبقى محصورة نسبياً ومقتصرة على التعامل بهذه العملة أو تلك.

تمت الإشارة الى وجود **دوائر التبادل**، للمرة الأولى، من قبل الأميركيين يول ولورا بوهانان، لدى شعوب تيف في نيجيريا. كان التيف يعترفون بوجود دائرتين أساسيتين: السوق الذي تتم فيه مقايضة قيمة المبادلات، ثم الأعطية والأعطية المضادة حيث لا مجال بالمطلق لأي حديث عن القيمة أو احتسابها. دائرة السوق تقسم بدورها الى ثلاث دوائر: دائرة سلع المعيشة (المواد الزراعية والمواشي والأدوات المنزلية)؛ ودائرة السلع الفاخرة والثمينة (العبيد وقطعان المواشي والمعادن والأقمشة)؛ وأخيراً دائرة الحقوق على البشر، وخاصة على النساء والأولاد.

والدوائر الثلاثة متراتبة. فالمكان الأسمى للثالثة. ويلاحظ فيها غياب الحقوق العينية والخدمات ووقت العمل، أي الأمور التي تسير عند التيف دون أن تلزم باحتساب القيمة. والحقوق العقارية، مثلاً، تتمثل بمجرد إقامة مجموعات البنوة في المكان.

وتنفصل الدوائر عن بعضها بحواجز محكمة نسبياً. فالتبادل داخل الدائرة الواحدة سهل ويعتبر عادياً. ويصفه بوهانان بـ "التنقل". أما التبادل ما بين الدوائر فهو أصعب بكثير. ويصفه بوهانان بـ "التحول". يعتبر التيف أن الأنسب هو تبادل السلع من قبل أفراد الدائرة العليا باتجاه السفلى (مثل مبادلة بعض رؤوس الماشية بثور)، وألا يحدث العكس إلا بحكم الضرورات القصوى. يمكن لسلعة ما — مثل قضبان المعادن — أن تتيح مثل هذا "التحول". وعندها تتخذ شكل العملة.

توجد دوائر كهذه في جميع المجتمعات، بما فيها المجتمعات الصناعية الحديثة. فنحن نقبل دون عناء بتبادل الخدمات والتسهيلات في الميدان السياسي أو الجامعي، في سبيل إيجاد عمل أو تسهيل معاملة، ولكن إدخال العملة في ذلك ما زال يثير استياء الجمهور. توجد هنا إذن دائرة تبادل مختلفة عن الدائرة التجارية.

التبادل المحلي، التبادل البعيد

تنحو بعض دوائر التبادل الى التطابق مع شبكات المسافات. فالدائرة الأولى عند التيف، أي دائرة سلع المعيشة ذات الاستعمال الشائع والرخيصة الثمن، المرتبط عادة بالوزن، تقتصر على دورة محلية. وينطلق التبادل فيها من تقسيم محلي للعمل متعدد الأسباب. تلعب التغيرات البيئية دوراً مهماً في ذلك. يلاحظ جون مورا (John Murra) أنه كانت توجد، في عصر ما قبل كريستوف كولومبس، بين شواطئ المحيط الهادي وهضاب جبال الأنديز، "أرخبيلات" من طوائف محلية تسيطر على المواقع البيئية الغنية بالموارد الطبيعية، حسب الارتفاع: ملح البحر والأسماك على الشواطئ، الماشية في المرتفعات الوسطى، والبطاطا في الأعالي. وكان يتم تبادل تلك السلع المحددة بيئياً فيما بين الجماعات.

في غياب الظروف البيئية، يمكن للطوائف المحلية أن تتخصص حسب قانون ريكاردو للكلفة المقارنة، أي علاقات الانتاج بين فرع وفرع، وبين طائفة وطائفة. ولكون الانتاج يرتبط بدوره بالتقنيات ووضع اليد العاملة (الذكرية أو الأنثوية، الحرة أو المستبعدة) والأهمية المعطاة لهذه السلعة أو تلك (مثل التعدين الذي لا قيمة له في المناطق الافريقية السواحلية، والذي يكتسب قيمة كبرى جنوبي تلك المناطق). وأخيراً، فإن كل طائفة وكل حرفي يرثان عادات واختصاصات، ويكوّنان أسلوبهما الخاص، ويكتسبان شهرة، مما يعطيهما أفضليات ذاتية وجماعية. تبرر هذه العوامل ضعف أو كثافة المنتجات المعيشية داخل الطوائف أو فيما بينها.

وفي المقابل فإن الدائرة الثانية للتيف والتي نجد فيها القضبان المعدنية المستوردة من أوروبا عبر مرافئ خليج بنين، وأقمشة "التوغودو" المتبادلة على امتداد المجرى الصالح لتنقل القوارب في نهر بينوي، والعبيد، ترتبط بتبادل بعيد للبضاعة والأسعار. تجري تلك التبادلات بين وجهاء وأغنياء من الجنسين ينتمون

الى طوائف غالباً ما تكون متباعدة المسافة. وتلك تبادلات نبيلة يمكن المزج فيها بين التجارة البعيدة والهبة والهبة المضادة لأشياء ثمينة ولعلاقات نسب بين الأعيان. فهي تفترض إذن وجود حد أدنى من التراتب الاجتماعي والتفاوت، كأن يكون ذلك بين الولد البكر وإخوته في مجتمعات النسب والتفريع بالمعنى الدقيق، مثل شعب التيف، أو بين الناس العاديين و"العظماء" كما في العديد من مجتمعات المحيط الهادي. ولكن كلما ازداد التفاوت داخل المجتمع، انحصرت السلطات والثروة في قمة الهرم الاجتماعي وتوسعت التبادلات النبيلة البعيدة المسافات.

تتخطى التبادلات عندها الحواجز الثقافية واللغوية مهما بلغت قوتها. وعديدة هي ظروف التنقل التي تتيح تلك التبادلات، وهي ليست مقتصرة على الرعاة البدو فقط: حملات الحرب أو الصيد أو القنص أو التبادل، مثل ما يفعل الكولا في ميلانيزيا؛ والاستثمار الموسمي للموارد المحددة المواقع، مثل الملاحات وانتقال القطعان والانتاج الحرفي المتنقل. تلك هي بعض العوامل المسببة لتموج أسعار البضائع. وعلى العموم فإن قوة وحجم تلك التبادلات، وصفتها التكرارية، التي تشهد بها الاثنوغرافيا ومعطيات علم الآثار، تظهر بأنها، في الأساس، منظمة بدقة. والتناقض البديهي بين البائع المسالم ورجل الحرب يبرهن عدم التوافق النسبي بين التبادلات البعيدة واختلال الأمن الذي تتسبب الحرب به. لذلك نجد جماعات أو فئات اجتماعية متخصصة في تلك التنقلات البعيدة، مثل أفراد عشيرتين من الطوارق وواحدة من شعب بورنو الذين كانوا يحتكرون تجارة القوافل التي تنقل بذور الكولا بين شمال نيجيريا وحوض الفولتا في القرن التاسع عشر. الأمثلة على تلك الشبكات كثيرة، ولكن أشهرها على الاطلاق شبكة درب الحرير التي كانت تمتد من الصين حتى البحر المتوسط خلال ما يزيد على الألفي سنة. وفي المقابل فإن التجارة يمكن أن تتعسكر، كما هو حال مناطق هامة في العالم المعاصر حيث أصبح إنتاج العسكر والاهتمام بهم شرطاً ملازماً لكل نشاط تجاري.

يجب أن نضيف إلى قائمة هذه التبادلات البعيدة تجارة الرقيق بين مختلف مناطق الامبراطورية الصينية، وبين بلاد البرابرة واليونان، وبلاد السودان والعالم العربي، وشواطئ افريقيا وقارة أميركا، الخ. تلك التجارة التي كتبت واحداً من أسوأ فصول التاريخ البشري.

نصبح، بناء على تلك المعطيات، بعيدين عن النظرة الرومنطيقية الى الاثنيات المغلقة والمستمرة بالعيش والمحصورة ضمن إطار لغتها وحدودها الجغرافية. من المؤكد أن المجتمعات لم تكن جميعها، وليست اليوم متساوية الانفتاح على الخارج. ولكن الانفتاح على الخارج هو، على وجه العموم، قاعدة وليس شواذاً. ولكن المبادلات وتقنياتها هي الوسيلة التي تربط المجتمعات بالتاريخ، ولذلك يجب التوقف عندها بالتفصيل.

تقنيات النقل والتبادل

يخصص أندريه لوروا-غوران (A.Leroi-Gourhan) فصلاً من كتابه **الإنسان والمادة** (1943 ص. 115-160) لتقنيات النقل من خلال الأشياء، فيقسمها إلى أربع فئات: "تقنيات الحمل، أو الجر، أو النقل بالعربات، أو بالملاحة".

يتميز **الحمل** بكون المحمول يستند الى الإنسان أو الحيوان دون أن يلامس الأرض. وغالباً ما يضاف الى المواد المنقولة شيء يحتويها (حقائب أو صناديق أو سلال أو جرار، الخ) ووسيلة تساعد على توثيقها مع الحامل بالشكل المناسب: حشية توضع على الرأس، الحبل الموثق بالجبين، حمالات الأكتاف بالنسبة الى البشر؛ والسرج والبردعة وتوابعهما بالنسبة الى الحيوانات. والحيوانات المطلوبة للحمل هي من فصيلة الخيل (حصان أو بغل أو حمار) أو من البقريات (ثور، جاموس، قطّاس، دربان) أو الأيليات (جمل أو مزدوج السنام أو لاما) أو الرنّة أو الفيل الآسيوي أو الكلاب.

وتحدد طبيعة الأرض خيار الجر أو النقل على العجلات. والمشترك بين الحالتين هي عدة الدفع التي تربط الحمل بالانسان أو بالحيوان. في **الجر**، يوضع الحمل على الأرض مباشرة أو على زلاجة متعددة الأشكال. وفي **النقل على العجلات** يستند الحمل كلياً أو جزئياً على عدد من العجلات المثبتة على هيكل.

وتتيح **الملاحة** أو **الطفو** نقل الحمل مباشرة فوق الماء (في حالة نقل الخشب)، أو على طوف أو ضمن هيكل زورق. ويتحقق الدفع من خلال التيار، أو بالدفع البشري أو الحيواني، أو بمختلف أشكال المجاذيف والأشرعة.

كثيراً ما تكون تلك الأنماط متكاملة فيما بينها. فالحمل لا يتيح نقل الأحمال الثقيلة، ولكنه، من بين جميع أنماط النقل البشرية، الأكثر استقلالية عن طبيعة الأرض. أما الجر والعجلات فتتيح نقل أوزان أثقل، ولكن استخدامها وثيق الارتباط بوجود طرق مهيأة أو مساحات تغطيها الثلوج أو، على الأقل، مسالك خالية نسبياً من العوائق. وأما الملاحة فهي تسمح بنقل أوزان ثقيلة لمسافات بعيدة، ولكنها محددة بالمسالك الصالحة لذلك.

تتواكب تقنيات وسائل النقل إذن مع تقنيات سبل النقل: رصف الممرات وتعبيد الطرقات، المعابر والجسور، الممرات المائية والمرافئ والطرق البحرية. وأخيراً، بالنسبة الى تجارة القوافل، تأمين مراكز إقامة وخانات واسطبلات ومشارب، لكون الانتقال يمتد على مسافة مئات، بل آلاف الكيلومترات.

ولكن تجدر الاشارة الى أن التغطية التي تؤمنها وسائل النقل متفاوتة ومتقطعة. قبل الثورة الصناعية، كان سكان المناطق الداخلية أقل اهتماماً بالمواصلات من سكان الشواطئ والمناطق التي تمر فيها طرق ملاحة. هكذا نفهم لماذا تطورت أوروبا على امتداد الشواطئ، سواء في بحر البلطيق أو بحر الشمال، أو على شواطئ المتوسط أو المحيط الأطلسي. وظهور سوق عالمية، من القرن الخامس عشر حتى أيامنا، كان وثيق الصلة بازدهار المواصلات البحرية.

ليست المواصلات ووسائل الاتصال سوى أداة في خدمة مؤسسة للتبادل تشتمل على بنى تحتية مادية واجتماعية، وعلى أسواق وأنظمة تمويل وتسليف.

لنبدأ بتجارة القوافل التي سبق أن أشرنا إليها. تفترض البنية التحتية للقوافل وجود تنظيم اجتماعي وسياسي مناسب. وهكذا فإن تجار الهوسا، في شمال نيجيريا، الذين كانوا يشترون جوز الكولا في حوض الفولتا خلال القرن التاسع عشر، قد دفعوا بمجموعات من الهوسا الى الإقامة في كل قرية تعبرها القوافل، على امتداد 1200 كلم. كانت تلك المجموعات تقيم في "أحياء الغرباء" وتتمتع باستقلال سياسي واسع. وكانت كل طائفة من شتات الهوسا توضع تحت مسؤولية "زعيم للهوسا" يتمتع بسلطات قنصلية: فض الخلافات بين أفراد القافلة أو مع السلطات المحلية، وتمثيل مصالح الهوسا أمام المسؤولين، وتنظيم البنى التحتية

الضرورية للقوافل، والدفاع عن الاسلام، والعناية بالمرضى، ودفن الموتى في مكان الاقامة. وكانت القوافل موضوعة تحت إدارة أدلاّء يتوارثون المهنة ويقومون بتحديد خط السير ويمثلون القافلة أمام «زعماء الهوسا» أو السلطات السياسية المحلية. وكانوا يتقنون لغات متعددة. كما كانوا يتمتعون بقدرات دينية أو غيبية، ويتنبأون بالمستقبل. وكانوا يجتذبون أعداداً من القوافل قد تزيد أو تنقص حسب شهرتهم ومقدار ثروتهم. ولقد بلغ الأمر بالبعض منهم أنهم كانوا قادرين، في قمة مجدهم، على مواكبة قوافل يصل تعداد أفرادها الى خمسة آلاف شخص يتنقلون خلال عدة أشهر مع دوابهم وبضاعتهم.

السوق بمعناه الواسع، أي مكان اللقاء بين عرض وطلب قابلين للتبادل، يأخذ شكلاً ملموساً في مؤسساته التي يأتي في درجتها الأولى مكان السوق الذي نجده لدى عدد كبير من الطوائف الزراعية لدى تحقيق الحد الأدنى من التخصص. ولنسجل أولاً أن هذه الأماكن تؤدي مهمات تتجاوز بكثير مجال التجارة. فهي مكان للتعارف الاجتماعي وللقاء، إذ أن كل فرد يعرف أنه سيلتقي هناك، دون موعد مسبق، بالعديد من الأصدقاء والمعارف. فالمشارب والمطاعم والفنادق تؤوي الرفاق والصديقات. والمعلومات، بل الاشاعات والأقاويل، تنتشر فيها. والسلطة السياسية تنشر فيها القرارات والاعلانات. ويعاقب الجانحون هناك على مرأى من الجميع. ويلتقي فيها الشبان والشابات، وقد يتحول اللقاء الى علاقة عاطفية. وعندما تؤدي مهمات محلية تصبح أمكنة للمبادلات الثقافية والطوائفية. ويسود الأمن فيها غالباً بفعل الرقابة المستمرة أو المحرمات الدينية.

قد لا يكتمل هذا العرض إلا بذكر المعارض الموسمية والأسواق الدائمة التي يرتبط وجودها بالحضرنة. إن أسواق حوض المتوسط وأسواق المدن الساحلية التجارية (من ميدوغوري إلى تومبوكتو) والأحياء التجارية للمدن الكبرى في أوروبا وآسيا قد لعبت و لم تزل دوراً كبيراً في الحياة المدنية، مرتبطاً بظهور فئات من التجار والمرابين والمصرفيين تتمتع على العموم بتمثيل سياسي خاص، مثل التجار الفرنسيين الذين كان لهم شيوخ تجار خلال قرون عديدة.

في الكثير من مناطق العالم يتحدث التجار لغة واحدة ويتجمعون في نفس المناطق السكنية ويتوصلون ، في نهاية مسيرة التكوين الاثن ي، الى اكتساب هوية إثنية خاصة. تلك هي حالة تجار الهوسا ـــ الذين تعود أصولهم الى الطوارق والبورنو ـــ، والدويلا، وعرب شواطئ افريقيا الشرقية، والكانتونيين (نسبة الى مدينة كانتون الصينية) في مجمل مناطق جنوب شرق آسيا.

لكي يتوصل عالم الاثنولوجيا الى تقدير سليم لتلك المبادلات، يتوجب عليه أن يتذكر ماضيها. فقبل ستة آلاف سنة كان السبج التركي يتنقل حتى إنكلترا. والسبج حجر بركاني يمكن أن تصنع منه أدوات حادة جداً، ويحمل، على شكل بقايا كيميائية، "ختم" البركان الذي خرج منه. تسمح خاصية كهذه باعادة رسم عدد من خطوط التبادل السحيقة القدم. من المؤكد أن وزن التراث المحلي كان يعم أغلب المجتمعات حتى العصر الحديث. ولكن انتقال الابتكارات التقنية والانتاج الزراعي والطقوس والمعتقدات والأشخاص يحدث على صعيد العالم منذ قيام الانسان باستعمار الأرض.

وتحصل تلك المبادلات من فوق الحواجز اللغوية، وتفترض أن الأفراد، وأحياناً بنسبة عالية في الشعوب، يتقنون لغات عديدة. هذا ما يفسر أيضاً ظهور **لغات ناقلة**، إما بتبني لغة خاصة، مثل السونغهاي أو الهوسا أو الانكليزية، كلغة تواصل موسع بين المتحدثين بلغات أخرى، وإما بـــ "الرطانة"، أي بخلق لغة تستمد تراكيبها من جهة ومفرداتها من جهة أخرى. هذه حالة "الويس-كوس" الذي هو اللغة الهجينة لخليج بنين والتي تستخدم بنى صرف ونحو افريقية ومفردات تشكل الإنكليزية منها 90% ، والبرتغالية 10% . وقد تتحول الرطانة مع الوقت الى **لغة مولدة** أو هجينة عندما تصبح اللغة الأم عند الناطقين بها. تلك حالة لغة جزر الأنتيل المولدة.

التحول الكبير

يرى كلود ليفي-شتروس أن المبادلة، وتبادل النساء بصورة خاصة، هي ما يميز الانسان عن الحيوان، والثقافة عن الطبيعة. وبصفتها مظهرا للتبادل، فإنها قديمة قدم البشرية. ولكن السوق وعقلانيته النقدية هما حديثا الظهور. كان على البشرية

أن تنتظر ظهور المدينة في آسيا والشرق الأدنى لكي تشهد انتشار العملات النقدية الحقيقية، منذ ثلاثة أو أربعة آلاف سنة. وهذا ما يفسر إحجام علماء الاثنولوجيا عن اعتماد نظريات الاقتصاد السياسي من أجل تحليل المجتمعات التقليدية. لقد كان ذلك الرفض مطلقاً حتى عام 1940، ومدعوماً بالتأثير المزدوج للوسيان ليفي-بروهل (1857-1939) الذي كان يصف "العقلية البدائية" بـ "ماقبل المنطقية". ومالينوفسكي الذي بدت دراساته في غينيا الاستوائية وميلانيزيا وكأنها تتناقض مع المبادئ الأساسية للاقتصاد على صعيد التوزيع والتبادل والقيمة.

كان يجب انتظار ملفيل هرزكوفيتش وريمون فيرث، أواخر حقبة ما بين الحربين العالميتين، لرؤية انقلاب المفاهيم من خلال جمع كلمتين كانتا تبدوان متنافرتين قبل ذلك، ضمن عبارة "الأنتروبولوجيا الاقتصادية". لقد انكب هذان الباحثان على إثبات أن مفاهيم قيمة الاستعمال وقيمة التبادل واحتساب الكلفة/الربح والعقلانية يمكن أن تطبق على المجتمعات المسماة "بدائية".

ثم حصل تأكيد وتعديل لدراساتهما من خلال أعمال كارل بولانيي (K.Polanyi) المؤرخ وعالم الأنتروبولوجيا الأميركي من أصل مجري (1886-1964). لقد ميز بولانيي ومساعدوه بين **مادة** الاقتصاد التي يمكن تعريفها بمجمل عمليات الانتاج والتوزيع والاستهلاك، و**الشكل** التي تأخذه تلك المادة بحسب أنماط التوزيع: المبادلة بين الهبة والهبة المضادة، أو إعادة التوزيع من خلال سلطة مركزية أو سوق. ولقد رأوا أنه من الخطأ أن نطبق على الشكلين الأولين للانتاج (المبادلة وإعادة التوزيع) مفاهيم تطورت من خلال الثالث (السوق). كما أنهم أطلقوا تسمية "الشكلانيين" على الباحثين الذين اعتمدوا ذلك.

برأي بولانيي، يمثل الظهور التاريخي للسوق "التحول الكبير" (كان هذا عنوان الأول من كتابيه اللذين ظهرا على التوالي في عامي 1944 و1957). قبل هذا التحول، كان الاقتصاد، بشكل المبادلة وإعادة التوزيع "محصوراً" ضمن الاطار الاجتماعي-السياسي. مع ظهور السوق أصبح الاقتصاد "متحرراً" من أسر التنظيم الاجتماعي-السياسي، وممأسساً بصورة مستقلة.

إن الاستقلالية النسبية للسوق هي التي أتاحت للاقتصاد الحر اعتبار السوق كحدث طبيعي شبه مستقل عن هوية العوامل التي تلتقي فيه. ينحو علماء الاقتصاد الحر المعاصرون، مثل المؤسسين سميث وريكاردو، الى اعتبار السوق أمراً طبيعياً يحدث خارج الاطار التاريخي. ولكن هناك نظريات أخرى، بين هؤلاء الاقتصاديين، تعترف بالصفة التكوينية والمؤسساتية والتاريخية للسوق.

فَتَحَ النقد الذي قال به بولانيي الطريق أمام الدراسات الماركسية التي ظهرت في ستينات وسبعينات القرن العشرين. ومع إعادة النظر الشاملة التي تحيط بالماركسية اليوم، فلقد كان لتلك الدراسات الفضل بتجديد التساؤلات الأنتروبولوجية بجعلها تنصب على إنتاج السلع والخدمات أكثر من توزيعها. ولقد ساهم بولانيي، في الدرجة الثانية، بانعاش الاهتمام بتاريخ السوق كمؤسسة مع انبثاق السوق العالمي بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، مما وصل بالتدريج الى جميع المجتمعات التقليدية. لذلك كان من الضروري إعادة النظر بالأوضاع التي درسها علماء الاثنولوجيا ابتداء من القرن التاسع عشر، على ضوء إطار تلك المبادلات والسياسة المواكبة لها.

مؤسسات التوزيع

نختم هذا الفصل بملخص عن التوجهات المعاصرة بشأن التوزيع. لنسجل أولاً أن مختلف مظاهر الصورة مقبولة ضمن التوزيع الثلاثي بين المبادلة وإعادة التوزيع والسوق (مع المقايضة أحياناً). في نظر بعض الدراسات الاقتصادية ذات التوجه الليبرالي، يبقى السوق حالة متميزة يتم تحليلها بتعابير احتساب الكلفة/ الربح من قبل أفراد، وبتعابير قبول الخيارات الممكنة من قبل جميع الأشخاص المتواجدين في سوق معين. أما في نظر العديد من الاقتصاديين وأغلب علماء الأنتروبولوجيا، فإن السوق هو، إضافة الى ذلك، وعلى وجه الخصوص، مؤسسة تاريخية، أي مكونة اجتماعياً وثقافياً.

بهذه الصفة يعود السوق ليدخل فئة الأحداث الاجتماعية العامة. وهو يخضع لنفس النموذج التحليلي الذي يتناول المبادلة وإعادة التوزيع. وتسمى البضاعة اجتماعياً وثقافياً بضاعة من خلال مسيرة تفصلها عن منتجها وعن الاطار الذي

وجدت فيه، وتجردها من مظهرها الانساني، وتعطيها قيمة بيع وشراء. تجسد هذه النقطة حالة العبد: فهو يصبح بضاعة لمجرد انتزاعه من مجموعته العائلية، ثم يجرد من هويته الشخصية ويعطي قيمة تجارية، مثل الماشية. والأمر ذاته يحدث اليوم في بعض أنواع تجارة العصر الحديث حيث "يباع ويشترى" أشخاص أو أجزاء منهم أو من الجسم البشري: الرقيق، البغاء، بيع الأطفال أو الأعضاء البشرية.

يمكن بعكس ذلك، سحب سلعة من السوق بشرائها، ثم شخصنتها: خاتم الخطوبة الذي يحمله الزوج أو الزوجة مدى الحياة يشترى أولاً كبضاعة ثم يدخل في دائرة شخصية إلى أن يورّث فيعاد وضع إطار له، أو يدفن أو يتلف مع جسد الميت، أو يعاد تعريفه كبضاعة إذا أعيد بيعه في السوق. تبرهن تلك الأمثلة أن السلع التي يتم تداولها في إطار المبادلة وإعادة التوزيع والسوق تتخذ اجتماعياً صفة الهبة أو المنحة أو البضاعة.

إن النقد الماركسي للاقتصاد السياسي، الذي سبقت الإشارة إليه، يفتح الطريق أمام نظرية أخرى للأحداث الاجتماعية من خلال تركيزه على التنظيم الاجتماعي للانتاج، أكثر من التوزيع، كأساس يقوم عليه تنظيم مجمل الاقتصاد.

ينقلنا هذا الخيار النظري الى الفصل التالي.

لمعرفة المزيد

Leroi-Gourhan, A., **L'homme et la matière**, Paris, Albin Michel, 1943.

Mauss, M., "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" dans **Sociologie et anthropologie**, Paris, PUF, 1950 p. 145-284.

يبين مجمل أعمال مارسيل موس، "المقالة في الهبة" هي الأشهر، سواء في فرنسا أو خارجها. ولقد مارست تأثيراً عميقاً على علماء الأنتروبولوجيا المعاصرين، مثل مالينوفسكي وليفي – شتروس.

الفصل الثالث عشر

الانتاج المادي ، الانتاج الاجتماعي

قدم المؤرخ والاقتصادي كارل ماركس (1818 – 1883) نظريته عن الرأسمالية في إطار رؤية نشوئية للمجتمعات كان يتفق حولها مع أغلب معاصريه. ولقد انطلقت نظريته من خلفية دهشته أمام ازدهار الانتاج الصناعي في أوروبا واستخدام البروليتاريا المدينية كيد عاملة.

نقد الاقتصاد السياسي

على نقيض علماء الاقتصاد الكلاسيكيين، كان ماركس يرى بأن المبدأ المنظم للاقتصاد ليس التوزيع، بل الانتاج. يتكوّن حول عملية الانتاج الصناعي تمحور اجتماعي بين من يملكون رأس المال من جهة، ومن جهة أخرى الأشخاص الذين لا يملكون ما يؤمّن حياقم سوى قوة عملهم. وتسيطر الفئة الأولى على قوى الانتاج، أي التجهيزات الصناعية والقوى العاملة والمواد الأولية. أما الفئة الثانية ــ البروليتاريا ــ فليس لها مورد للعيش إلا ببيع قوة عملها إلى الرأسماليين. ولكون قوة العمل هي البضاعة الإنتاجية الوحيدة ذات القيمة فإن الرأسماليين يعمدون الى احتكار استخدامها من أجل الاستحواذ على فائض القيمة الذي يصبح ملكاً لهم بعد دفع أتعاب اليد العاملة.

يخلص ماركس نتيجة لهذا التحليل إلى نقد الاقتصاد السياسي الكلاسيكي – أي نظرية سميث وريكاردو. إذ يرى أنهم عندما يطرحون السوق كمبدأ منظم للاقتصاد فإنهم يخفون العلاقات الحقيقية التي تمثلها العوامل الاقتصادية في الانتاج. فعندما يعتبرون البضاعة مجرد سلعة أو خدمة مغفلة ومجردة من الانسانية، ينظرون

بشكل مجرد الى الوسيلة التي أنتجت تلك البضاعة. تحجب البضاعة إذن العلاقات الاجتماعية بين الرأسمالية والبروليتاريا، وكأنها **تميمة**.

لننظر الى ساعة معروضة في واجهة محل بسعر 450 فرنك سويسري. يتصرف البائع والمشتري كما لو أن السعر يقول كل شيء عن قيمة الساعة، أي **قيمة التبادل** في السوق بناء على نوعيتها، **وقيمة الاستعمال** أو المنفعة. ولكن البائع والمشتري هما، برأي ماركس، ضحايا وهم: إن السعر يخفي العلاقات بين الرأسمالي والعمال الذين أنتجوا الساعة، مثلما تجسد التميمة التي كان "البدائيون" يقدمون القرابين للحصول عليها، وتخفي أيضاً العلاقات الاجتماعية من خلال إعطائها شكلاً لا يسمح بالتعرف إليهم.

يعتقد ماركس بأن مفاتيح المفاهيم التي أوجدها من أجل تفكيك بنى المجتمع الرأسمالي الصناعي يمكن أن تستخدم، مع فروقات طفيفة، بخصوص كل المجتمعات المعروفة. في جميع تلك المجتمعات يسمح التنظيم الإجتماعي للاقتصاد (وليس الاقتصاد نفسه، كما يقال غالباً بصورة خاطئة) بتحديد الفئات أو الطبقات الاجتماعية التي تتعارض مصالحها، والتصورات التي تنتجها كل فئة من أجل فهم المجتمع والعلاقات القائمة بين مكوناته. أما التصورات الخاصة بالفئة بالسيطرة فهي التي تكتسب اسم **الايديولوجيا**.

أنماط الانتاج

يمكن أن يتصف كل مجتمع إذن بـ **نمط إنتاج يُعرَّف** كمجموع **القوى المنتجة** الخاصة بالمجتمع المذكور والعلاقات بين الفئات أو الطبقات الاجتماعية المشاركة في الانتاج – أي تلك المسماة **روابط أو علاقات الانتاج**.

القوى المنتجة هي عوامل الانتاج في الاقتصاد التقليدي: رأس المال والعمل والمواد الأولية. في المنظور الماركسي النشوئي والتاريخاني، تتحدد هذه العوامل بحالتها التطورية. لم تكن القوى المنتجة عند الباروريا، في غينيا الاستوائية، والتي درسها موريس غودلييه (M. Godelier) عام 1982، قد وصلت الى ما كانت أوروبا قد بلغته في القرن السادس عشر، وكانت بعيدة بالتأكيد عن إنكلترا القرن

التاسع عشر حيث كان الانتاج قد تمكنن، والصهر يتم بالفحم الحجري، والآلات البخارية تستخدم في المناجم والمصانع ووسائل النقل.

لم يكن ماركس يرى أن القوى المنتجة مقتصرة على مظهر مادي فقط. فلا يمكن لرأس المال الصناعي أن يستثمر إلا بفضل معرفة معقدة تبدأ بالمهارة اليدوية للعمال في صيانة واستخدام آلات الحياكة والمولدات البخارية والمطاحن وأنظمة الارسال، وصولاً الى معرفة المهندسين المنكبين على معالجة المواد وتصنيع الآلات. إن قوة العمل هي الرجال والنساء، والأطفال في القرن التاسع عشر، أي أولئك الذين يجدر أخذ معتقداتهم وحوافزهم وظروف معيشتهم بالحسبان من أجل فهم حقيقي لنمط الانتاج. وأخيراً فإنه لا يمكن استثمار الموارد البيئية إلا من خلال تقنيات ومعارف الفترة التي تحدث فيها.

روابط أو علاقات الانتاج هي العلاقات الناشئة بين الفئات أو الطبقات الاجتماعية بناء لدخولها في دائرة القوى المنتجة وإدارة هذه القوى. تلك هي العلاقات بين السادة والعبيد في نمط الانتاج الاستعبادي، وبين الدولة ورعاياها في نمط الانتاج المسمى بـ "الآسيوي"، وبين النبلاء والأقنان في نمط الانتاج الاقطاعي، وبين البورجوازية والبروليتاريا في نمط الانتاج الرأسمالي. وبالتالي فإن السادة والدولة والنبلاء والرأسماليين هم الذين يديرون القوى المنتجة ويقتطعون لأنفسهم فائض قيمة بحسب العلاقات الاجتماعية التي يقيمونها مع العبيد والفلاحين والبروليتاريا.

لم تفلح محاولات تعريف أنماط الانتاج الخاصة بالمجتمعات التقليدية في التوصل الى خلاصات مقنعة. نذكر على سبيل المثال "نمط الانتاج المنزلي" الذي حاول مارشال سالينز (M. Sahlins) التعريف به (1976). فلقد كان مفترض الوجود في المجتمعات المسماة بذات الانتاج الذاتي. فكل بيت ينتج ما يستهلكه دون حاجة الى السوق. وعلاقات الانتاج فيه محددة بروابط القربى بين أفراد المنزل. ولكن إذا ما حاولنا تطبيق هذا المفهوم على مجتمعات محددة فإن نمط الانتاج المنزلي يتهافت لكون العائلة التي تنتج كل شيء تنتمي الى مجتمعات محيطة بها وتقيم معها روابط وشبكات تبادل، كما رأينا في الفصل السابق.

نادراً ما توصلت محاولات كهذه الى تصنيفات نظرية ومنطقية مقبولة من عامة علماء الاثنولوجيا. ولكنها أعطت نتائج تشجيعية وأوجدت أرضية لقاء وتمهيداً مفهومياً لجيل كانت دراساته صعبة التناول من قبل من لا يملك حداً أدنى من مصطلحات النيوماركسية. عدا عن ذلك فإن الكثيرين من علماء الاثنولوجيا المعاصرين لا يزالوا يستخدمون مصطلحات ماركسية مطواعة، أو يدرجون أعمالهم في حركية علم اجتماع تاريخي يدرس الانتاج الاقتصادي كشرط للتكاثر المجتمعي. تلك هي الأسباب التي دفعتنا الى تخصيص مكان هنا للماركسية الجديدة.

في ستينات وسبعينات القرن العشرين، وجد عدد من علماء الاثنولوجيا، والفرنسيين منهم على وجه الخصوص، في المنهج الماركسي ما أوحى لهم بادخال المجتمعات التقليدية ضمن إطار مفهومي تاريخي وحركي تنضوي فيه أيضاً المجتمعات الصناعية المعاصرة. عام 1964، نشر كلود مياسو (C. Meillassoux) كتابه **الانتروبولوجيا الاقتصادية لشعب الغورو في ساحل العاج**، الذي شكل محطة أساسية في الأنتروبولوجيا الماركسية. خلال كل تلك الفترة كانت الماركسية والبنيوية تتنازعان عقول الناس. وكان مياسو يرى أنهما غير قابلتين للتوافق، بينما هما متكاملتان في نظر موريس غودلييه الذي رأى بأن على الأنتروبولوجيا أن تقبل تحدي الجمع بين معطياتهما.

على هامش الدراسات الماركسية، يجدر ذكر النماذج المتعددة لنظريات تخلف العالم الثالث المعروفة بـ **نظريات التبعية**. حاولت هذه النظريات، من خلال تحليل العلاقات بين الشمال والجنوب، أن تثبت أنّ تطور الشمال متواكب ومترابط مع تخلف الجنوب. وكان من نتائجها لفت أنظار علماء الاثنولوجيا الى كون المجتمعات التقليدية منضوية ضمن "النظام العالمي" ولكنها موجودة على هامش السوق العالمي منذ أربعة أو خمسة قرون. نتيجة ذلك أنه نادراً ما أصبحنا نجد مجتمعاً يمكن أن يكون شاهداً على بشرية صافية وأصيلة. فالاستعمار لم يفعل أكثر من تسريع بعض التحولات بتوسيع دائرة السوق العالمي لتبلغ أبعد مناطق العالم، عبر دروب كان يسلكها العبيد والعاج، والفرو والبهارات والذهب والحرير والأخشاب النادرة التي يكثر طلبها في أوروبا وأميركا الشمالية.

ولكن نظريات التبعية انتهت بأن أصبحت تشكل عائقاً يعرقل البحث، بتضخيمها لسلبية المجتمعات الهامشية المحكومة، برأيها، بأن تكون فريسة للمبادرات الخارجية، سواء بصورة سيطرة تجارية أو استعمارية، أو بصورة تحديث شكلي من خلال نقل للتكنولوجيا ولوصفات سياسية شيوعية أو محافظة ليبرالية أو ديمقراطية. تمارس تلك الرؤية التبعية للمجتمعات التقليدية نوعاً من العنف على الوقائع لسبب بسيط هو أنه، حتى في المجتمعات الخاضعة لأعتى أشكال الهيمنة، لم يتوقف الناس عن التصدي للواقع، وعن رسم توجهات محلية للاقتصاد والسياسة، وعن إعادة إحياء تراثهم.

خلال ثمانينات القرن العشرين، كانت بعض المسائل النظرية غير المحلولة تلقي بثقلها على الإرث الماركسي. وكان الأمر الأشد وضوحاً يتعلق بنظرية القيمة/ العمل التي تؤسس لنظرية أنماط الانتاج. ترتكز تلك النظرية على مقولتين: أ) كل قيمة استعمال وتبادل هي نتاج عمل بشري؛ ب) العمل هو مقياس كل قيمة. المقولة الأولى مسلّمة يقر بها جميع الاقتصاديين، حتى الليبراليين منهم، مع بعض الاختلافات البسيطة. فالساعة، أو رأس الماشية، أو حتى التفاحة التي تلتقط تحت شجرة وتوضع في فم، أو حتى العامل نفسه، لم يتم إنتاجهم وجاهزيتهم إلا نتيجة عمل وجهد بسيطين حيناً وعظيمين أحياناً (لنتخيل قيمة إنتاج شهادة تعليم عال). وهذا العمل هو نشاط قصدي يبغي إنتاج منفعة، أو **قيمة استعمال**.

قيمة الاستعمال هذه هي ركيزة قيمة التبادل. إن الاشباع الذي تحققه التفاحة أو الساعة هو الذي يبرر اكتساب هذه أو تلك من قبل المستهلك، وواقع أن يكون هذا الأخير مستعداً لاعطاء شيء مقابل ذلك، لكونه لا يمكن لنا الحصول على شيء مقابل لا شيء. كيف **نقيّم** ما سوف نعطيه؟ ما هو المعيار الذي نحدد من خلاله قيمة بضاعة؟ في اقتصاد السوق، القيمة هي السعر الذي تحدده لعبة العرض والطلب. ولكن هذه اللعبة مرتبطة بعوامل اجتماعية وذاتية تؤدي الى تغيرات مذهلة أحياناً: كانت كاتدرائية تساوي ثروة عام 1300، و لم تعد تساوي عام 1800 سوى ثمن حجارتها. هكذا يحصل مع كل بضاعة.

نتيجة لذلك، رفض ماركس اعتبار سعر السوق، الذي يخفي أهمية علاقات الانتاج، مقياساً حقيقياً. واقترح، كمعيار لقيمة السلع والخدمات، اعتبار متوسط

وقت العمل الاجتماعي الضروري لانتاج الساعة أو التفاحة أو العامل، ورأى أن قيمة التبادل يجب أن تستند الى هذه القيمة الحقيقية. من هنا كانت المقولة الثانية في نظريته: العمل هو معيار كل قيمة.

ولكن هذه المقولة غير ممكنة التطبيق. فللعمل الانساني أبعاد نوعية ورمزية، مثل المهارة والجنس والوضع الاجتماعي والحوافز والنشاط في العمل، وكلها تخضع لمتغيرات وتتعدى التصنيف الكمّي البحت. إن قياس قيمة البضائع على ضوء العمل الاجتماعي المستثمر في إنتاجها يقتضي أخذ مقاسات دقيقة ومعقدة. وهذا مستحيل.

ولكون التحليل الماركسي للتراكم (أي للاستحواذ على فائض القيمة) يستند الى نظرية القيمة/ العمل، تكون هذه النقطة خاضعة للنقد هي الأخرى. وعلى وجه العموم فإن نظريات كهذه عاجزة عن إدارة الاقتصاد.

صعوبة أخرى: عند نقد النظريات الاقتصادية المرتكزة الى التوزيع، تبدو النظرية الماركسية غير مترابطة في تحليلها للتوزيع والاستهلاك، علماً بأنها كانت تعبر عن طموحها في الإحاطة بالوقائع الاجتماعية - الاقتصادية في مجملها.

تحت التأثير المزدوج لأزمة الأنظمة الشيوعية ولمصاعبها النظرية الذاتية، حصلت إعادة نظر بالماركسية الجديدة خلال ثمانينات القرن العشرين وخلّفت آثاراً منها: 1) الريبة من النظريات ذات التوجه الشمولي؛ 2) نتيجة لذلك، اتجاه علماء الأنتروبولوجيا نحو نوع من الانتقائية النظرية؛ 3) استخدام مصطلحات ماركسية ضمن مفاهيم مرنة عن التنظيم الاجتماعي للانتاج.

يجدر، بعد هذا العرض، تغطية مختلف ملامح عملية الانتاج، بصورة متوازنة قدر الامكان. وسندرس من أجل ذلك النقطتين التاليتين: العلاقات بين تقنيات الانتاج والبيئة، ثم العمل.

التقنيات والبيئة

استفادت الاثنو-أنتروبولوجيا المعاصرة من إسهامين أساسيين حول هذا الموضوع. الأول فرنسي كان رائداه أندريه لوروا - غوران وأندريه هودريكور

(A. Haudricourt). والثاني أميركي، رائده جوليان ستيوارت، ويطلق عليه اسم البيئوية الثقافية.

أندريه لوروا – غوران، الذي سبق أن التقيناه في الفصل الثالث لدى الحديث عن التطور البشري، قدم في كتابيه عن **الانسان والمادة** (1943 و1945)، نظرية تصنيف للأدوات والتقنيات. فبدل التركيز على مختلف ميادين الانتاج (الصيد والقنص، الزراعة، تربية المواشي، السكن)، تقترح تصنيفاً للوسائل البدائية التي تؤثر على المادة، والحركات المصاحبة لها، والسلاسل العملية التي تدخل فيها مجموعات أفعال ضمن عملية إنتاج. وهي تحاول أيضاً كشف المنطق الآلي والتقني المشترك بين ميادين إنتاج مختلفة. لنتفحص ذلك عن قرب.

عدد الوسائل الأولية للفعل بالمادة أربعة: 1) المواد الصلبة تؤثر على المادة بـ **الصدم**؛ 2) الوسيلة الثانية هي **النار**. يستعرض لوروا غوران الوسائل التي تسمح بانتاجها والحفاظ عليها، ثم أثرها الذي ينتج عنه تصليب المادة أو ليونتها من خلال التحمية المباشرة أو غير المباشرة؛ 3) **الماء** هي الوسيلة الثالثة للفعل، بخصائصها الفيزيائية كالاشباع والتذويب، أو خصائصها الديناميكية كالضغط والنقل، أو خاصيتها الكيميائية من خلال المحاليل التي تحتوي عليها؛ 4) **الهواء** الذي يستخدم لاطلاق الأسلحة القاذفة وتجفيف المواد والتأجيج الطبيعي أو الاصطناعي للنار.

تتيح هذه الوسائل الفعالة في المادة استخدام قوى يجهد العامل في تحريكها وتوسيعها عبر أوزان وعتلات ورقصات وحركات دائرية، والحفاظ عليها بتقنيات مختلفة مثل السدود المائية.

وتختلف وسائل الفعل باختلاف طبيعة المواد المشغولة: سوائل أو أجسام صلبة ثابتة أو ليفية أو نصف لدائنية (المعادن) أو لدائنية (الصلصال) أو مرنة (قشور أو جلد أو خيوط نسيج). ثم يشكل تصنيف الوسائل والمواد شبكة تتيح وصف الحركات والأفعال الخاصة بكل تقنية اكتساب (الصيد، القنص، تربية المواشي، الزراعة) أو تحويل المادة.

على هذا الأساس يقوم لوروا - غوران بتحديد مفهوم **البيئة التقنية**، الذي يتمثل في مجموع المواد وأنماط العمل والحركات وإمكانيات الفعل المتاحة في زمن معين أمام جماعة معينة. وتتوزع هذه البيئة بين بيئة داخلية خاصة بتلك الجماعة، وبيئة خارجية تتشكل من التقنيات الممكن الحصول عليها من الجماعات المجاورة. وعوامل **التجديد** التقني (أي اختراع وسيلة تقنية لم تكن موجودة) **والاستعارة** (أي اعتماد وسيلة موجودة سابقاً ولكنها آتية من خارج الجماعة) ترتبط بالعناصر المتوفرة في البيئة التقنية الداخلية: عندما يعرف الدولاب (مع العربة مثلاً) في مجتمع ما، فإن ذلك يعني قرب تجديدات متنوعة، مثل المطحنة ودولاب الخزاف وعجلة النقل، إما بالتجديد، أو بالاستعارة. يفقد التمييز بين هذين المفهومين من ملاءمته إذن لكون الاستعارة والتجديد، يرتبطان بقدرة البيئة الداخلية على تقبلهما. فعندما يكون مجتمع ناضجاً لتقبل الدولاب، لا يعود مهماً أن يكون هذا الدولاب نتيجة ابتكار محلي أو استعارة من الخارج.

على هامش الماركسية إذن، وقبل ظهور الماركسية الجديدة، قام لوروا - غوران بتطوير إتنولوجيا القوى المنتجة من خلال التركيز على الدور المركزي الذي تحتله هذه القوى في تاريخ الحضارات. ولذلك يمكن اعتباره مؤسساً للتكنولوجيا الثقافية التي تواصلت الأبحاث حولها من قبل الفريق الذي جمعته مجلة **التقنيات والثقافة**.

ويلتقي منهجه، ولكن من دروب مختلفة، مع منهج المؤرخ فرنان برودال الذي سبق لنا عرضه في الفصل الثالث. برأي هذا الأخير، تنضوي الحضارة المادية والتقنيات في الامتداد عبر الزمن. وهي تشكل عنصراً في غلاف التاريخ، وتحدد واحداً من روافده.

في كتاب من ثلاثة أجزاء يعرض لنشوء الرأسمالية (1979)، يرى برودال أن الرأسمالية هي عبارة عن بناء من ثلاث طبقات: في الطبقة الأرضية، أي الأساس، توجد الظروف المادية لنشأتها، أي التقنيات والأمور اليومية. وفي الثانية يوجد اقتصاد السوق. أما في الثالثة فيقيم القمار، أي اللعب بمبالغ ضخمة من الأموال على مغامرات تجارية في البداية، وصناعية بعد ذلك. الجزء الأول من كتاب برودال مخصص للطابق السفلي، أي الغذاء والسكن والمواصلات والنقد والمدن. ويتطرق

الكتاب الثاني للتوزيع الزماني والمكاني للحضارة المادية. وهو يشكل مدخلا الى التحليل التاريخي للأسواق الذي يستعرضه الجزء الثالث. ويعطي كتاب برودال مثلا عن تحول الاثنو- أنتروبولوجيا من التقنيات الى التاريخ بالمعنى الواسع للكلمة.

التقى أندريه هودريكور مع لوروا - غوران على اهتمامات متقاربة، وإن من خلال مسيرة مختلفة، إذ أنه ابتدأ بدبلوم في الهندسة الزراعية حصل عليه عام 1931. اهتم هودريكور، كعالم نبات وألسني، بتدجين النباتات الزراعية (وألف عن ذلك كتابا بالتعاون مع لويس هيدان، نشر عام 1987)، وبتاريخ التقنيات، وبالألسنية. وهو يرى أن تدجين النبات والحيوان هو عملية معقدة رافقت الحضرنة والانتقال من القطاف الى الزراعة في أواخر العصر الحجري الأوسط (الميزوليتي)، تنتج تلك العملية عن إلفة طويلة بين جماعة بشرية ونسق بيئي معين. وتؤدي الى إخلال النظام الديني لبعض الأجناس البرية، مما يجعل هذه الأجناس أكثر قابلية للاستثمار من قبل الانسان. على سبيل المثال، يبلغ عرنوس الذرة البرية عقلة إصبع ليس أكثر، بينما يراوح طول العرانيس المدجنة ما بين 15 و25 سم. فيكون قطافها أسهل وأكثر مردودا من أسلافها القديمة.

توجد عدة مراكز مستقلة لتدجين الحيوانات والنباتات. فللنبات مثلا مراكز تدجين في أميركا (التي أعطتنا الذرة والبطاطا والبندورة والتبغ)، وفي الشرق الأدنى (الذي تدين له أوروبا بالحبوب والكرمة)، وفي آسيا (التي أعطت الذرة البيضاء وبعض أنواع الأرز والإنيام). لقد حصل تعديل، على مر العصور، للأنساق الزراعية وكمية إنتاجها من خلال الانتشار العالمي للحيوانات الداجنة والنباتات الزراعية. والعلاقة بين الإنسان والنبات، التي يدرسها هودريكور، مثقلة بالدلالات الرمزية والاقتصادية، والديمغرافية بصورة غير مباشرة. تشكل هذه العلاقة فرعا من الاثنولوجيا يهدف الى دراسة علاقات المجتمعات بمحيطها النباتي ــ فرعا يعرف باسم **النباتية الاثنية** التي تقابلها، في البيئة الحيوانية، فرع **الحيوانية الاثنية**.

لكي نجسد ما تقدم بمثل محسوس، نذكر أقزام الغابات الافريقية الاستوائية الذين يمتلكون معلومات دقيقة عن مئات الأجناس الحيوانية والنباتية التي يحمل كل منها اسم، وعن سلوكها ودورة تكاثرها وأماكن تواجدها. إن استعراض قاموس ذلك الشعب وتحليل خطابه يتيحان الاحاطة بمعارفه وتقنياته. تدخل هنا إضاءة

إضافية على جهد الاثنولوجيا من قبل الألسنية، التي أدخلها أندريه هودريكـــور في الدراسات المقارنة والتاريخية للعلوم المحلية وسبل انتشارها.

تتيح تلك المعارف المحلية لمجتمع معين استثمار بيئته الخاصة بواسطة التقنيـات المناسبة. وهكذا فإن ما يدعوه أقزام الغابة الاستوائية بيئتهم الخاصة يرتبط بالمعارف والتقنيات التي يمتلكونها. فبعض أنواع الفطر والثمار والإنيام الـــبري والحشـــرات توصف بالموارد لكون الأقزام يستطيعون التعرف عليها وتسميتها واستخدامها. وفي المقابل فإن المنقبين عن البترول أو مستثمري الغابات الذين يعملون في نفس المناطق يعجزون عن استثمار تلك الموارد مثل الصيادين - القطافين، بينمـــا تتيـــح لهـــم معارفهم وتجهيزاتهم بالحصول على مواد أولية لا يستطيع الأقزام اســـتخراجها. إن البيئة المفيدة لمجتمع ما هي متناسبة إذن مع التقنيات والمعارف التي بحوذته. وعلـــى عكس ذلك، فإن المجتمعات تنتج المعارف والتقنيات المتناسبة مع بيئة معينة. هـــذان العاملان يشكلان منظومة، وهذا ما يعبر عنه مفهوم **التكنولوجيا - البيئة**.

البيئوية الثقافية الأميركية

بينما كان لورروا - غوران وهودريكور وباحثون آخرون يتوسعون في دراسة التقنيات البيئية في فرنسا، كانت حركة موازية تبدأ بالظهور في الولايات المتحـــدة منذ أواسط خمسينات القرن العشرين، ولكن في اتجاه مختلف مثّله بواس على وجـــه الخصوص. وكما في الماركسية الجديدة، تأثّرت تلك الحركة بنشوئية القرن التاســـع عشر فنظرت الى المجتمعات في حركيتها وتحولاتها.

عرف ذلك التوجه بـــ **علم البيئة الثقـــافي**، أو **النشـــوئية الجديـــدة**، أو **النشوئية المتعددة التوجهات**. وهي تعتمد على الأسس التالية: 1) الانسان أحـــد كائنات الطبيعة؛ 2) يجب إذن وضع علم الإنسان (الأنتروبولوجيا) ضمن الإطـــار المفهومي العام لعلوم الطبيعة؛ 3) يخضع تكوّن الجنس البشري الى نفس القوانـــين العامة للنشوء التي يخضع لها تكون الأجناس الحيوانية الأخرى؛ 4) انطلاقاً من ذلك يظهر **"الانسان العاقل العاقل"** (Homo sapiens sapiens) اختلافاً أساسياً عـــن الأجناس الأقرب إليه: نتج عن ظهور قشرة الدماغ تعديل في السلوك البشـــري.

أخذ الفراغ الذي كان موجوداً يمتلئ بفعل الجهد الخاص والعام من جهة، وبنماذج سلوكية أتت بها الحضارة، من جهة أخرى، لكون الحضارة يمكن أن تعرَّف بأنها مجموع الممارسات الاجتماعية المكتسبة بالتعلم.

تؤدي الملاحظة الأخيرة الى الاستنتاج التالي: تلعب الحضارة، في النشوء البشري، دوراً شبيهاً بما للتكيف الإحيائي على البيئة في تكون الجنس الحيواني. والثقافة (أو الحضارة) هي الأداة الأساسية لدى حيوان اكتسب قشرته الدماغية، للتكيف مع البيئة.

النشوئية الجديدة هي منهج مادي وطبيعي ووظيفي، ولكنها قادرة على إفساح المكان أمام نظرية للفعل، وأحياناً للحرية. أعطى جوليان ستيوارت ضربة البداية لتلك النظرية في كتاب ما زال المرجع الأساسي: **نظرية التبادل الثقافي، منهج النشوئية المتعددة التوجهات** (الطبعة الأولى 1955، والثانية 1979). لقد تسبب ظهور هذا الكتاب بغزارة في الانتاج الأدبي، خاصة في أميركا. وشكلت مجلة **الأنتروبولوجيا الحالية** (Current Anthropology) صدى واسعاً لذلك التيار.

مبادئها الأساسية هي التالية:

1 – تحيا المجتمعات البشرية وتتكاثر عبر نمط للتكيف الاجتماعي والثقافي مع البيئة بمعناها الواسع.

2 – تفرض البيئة أشكالاً مختلفة من الاكراه وتفتح بعض المجالات أمام المجتمعات. بتعبير آخر، تضع البيئة حدود أو إطار التكيف؛

3 – هناك عنصر التباس وإبهام يتمثل في تنوع حلول التكيف التي قد تختارها المجتمعات المختلفة في البيئة الواحدة؛

4 – اختلاف البيئات الطبيعية أو المعدلة (أي التي غير فيها الانسان)، مع امكانية اللجوء الى الخيارات، يحدد تنوع الحضارات؛

5 – تتطور المجتمعات البشرية في الزمن عبر دروب متعددة، كما في الأدغال، ليس حسب اتجاه وحيد، اعتماداً على المبدأ السابق.

غالباً ما يطلق على منهج النشوئية الجديدة اسم **علم البيئة الثقافية**. ويمكن التعريف بعلم البيئة على أنه دراسة منظومة التفاعلات داخل **طائفة** (نباتية، حيوانية، الخ.). وينعت علم البيئة بالثقافي عندما تضم الطائفة المدروسة مجتمعاً بشرياً. في هذه الحالة، ولأهمية التأثير البشري، تصبح دراسة الحضارة عنصراً أساسياً في علم البيئة.

تستعيد النشوئية الجديدة التمييز الكلاسيكي بين الأنماط الثلاثة للتكيف مع البيئة في المجتمعات ما قبل الصناعية. ونمط **التكيف** هو نموذج استثمار للبيئة يتواكب مع نموذج تنظيم سياسي – اجتماعي ومع توزيع ديمغرافي معين.

1 – **الصيد والقطاف**. لقد رأينا أن الصيادين – القطافين ينتظمون، في أغلب الحالات، ضمن **فرق** تضم كل منها ما بين عشرين ومئة شخص يعيشون متنقلين داخل بقعة محددة يقومون باستثمار مواردها الطبيعية، الحيوانية والنباتية والترابية. يؤمن هذا النمط حياة آمنة. فالكثافة السكانية منخفضة جداً، والعمل ليس صعباً، والتسلية متاحة. ولقد كان هذا النمط معتمداً في 99 % من تاريخ البشرية، ويبدو أنه الأكثر ملاءمة للبشر، بسبب التعارف الوثيق الذي يسود التجمعات الصغيرة، ومرونة التنظيم الاجتماعي، والوقت الطويل الذي يمكن أن يخصص للأحاديث والطقوس والتعبير الفني.

2 – **الزراعة**. بدل **جمع** الغذاء، تهدف الزراعة الى **انتاجه** باستثمار النباتات والحيوانات التي يكون قد حصل تعديل لنموذجها الجيني نتيجة مسيرة **تدجين**. وهي تسبب تحولات في المشهد الطبيعي، وتحضرناً للشعوب، وتوسعاً ديمغرافياً محكوماً بسقف **الوزن الممكن** لـ **المنظومة الزراعية المستحدثة**، وبانتشار الأمراض الناشئة عن كثافة الشعب المتحضرن. كما أنها تؤدي، في لحظة ما، إلى تراتبية اجتماعية يزداد فيها التفاوت وتشكل أساساً لقيام الدولة ولتكوّن المدن. ولكنها تتواكب أيضاً مع فقدان للأمن الغذائي، ناتج عن القحط والمجاعة، رغم تكثيف العمل الذي يحد، وأحياناً يلغي امكانيات التسلية والترفيه لدى المنتجين. ظهر الزراعة منذ فترة تتراوح بين خمسة آلاف وخمس عشرة ألف سنة، في مراكز متباعدة عن بعضها، في أوراسيا وافريقيا وأميركا.

3 – **الرعي البدوي.** يتمثل في استثمار قطيع من الحيوانات الداجنة (البقريات أو الماعزيات أو الجمليات) في بيئة هامشية لا تصلح للزراعة، ولكن بصورة متكاملة مع الزراعة.

إن الفكرة المركزية لعلم البيئة الثقافي هي أن الحضارة بمعناها الواسع تمثل التوسط بين الانسان وبيئته. هل يمكن توسيع هذا المنطق لدرجة ندعي معها أن الممارسات الرمزية والقرابة والتنظيم المجتمعي تؤدي مهمات تكيف مع البيئة الطبيعية؟ لقد اعتقد بذلك بعض علماء الأنتروبولوجيا الأميركيين، مثل روي رابابورت (Roy Rappaport) الذي قام عام 1968، بتحليل وظائفي لطقوس إحدى مجتمعات غينيا الجديدة، المارنغ.

المارنغ هو شعب من المزارعين الذين تتميز حياتهم بالصراعات المسلحة بين القرى المتجاورة، والتي ينتهي كل منها بابرام تعهدات تجاه الحلفاء والأسلاف. يتوجب احترام تلك التعهدات خلال فترة زمنية طقوسية تناهز السنة، وتدعى **كايكو**، تتم خلالها التضحية بعدد من الخنازير. لا يمكن للمارنغ التعهد إذن باحترام هذه الدورة الطقوسية إلا إذا كانوا يملكون عدداً كافياً من الحيوانات. وتتغذى تلك الخنازير نصف البرية من مزروعات المارنغ. ولكونها كبيرة العدد فإنها تسبب باتلاف قسم كبير من المحاصيل، مما يجعل **الكايكو** يلعب دوراً تنظيمياً أساسياً لكونه يعيد، بصورة دورية، تنظيم أعداد الشعب ضمن الحدود الممكنة. يحاول رابابورت أن يلمح من هذا المثل، لا أن يصرح، إلى الدور التكيُّفي الذي تلعبه بعض الممارسات الطقوسية، مثل **الكايكو**. ولكن هذه النظرية لم تقنع علماء الاثنولوجيا، لكون العلاقة بين الطقس والتنظيم الديمغرافي ليست كافية لتبيان السببية التي هي بالغة التعقيد في مثل هذه الظواهر.

في المقابل، ظهرت فاعلية الدراسات التي عملت على تحليل أنواع القسر التي تفرضها البيئة، مع هامش المناورة الذي تتيحه في ميدان التنظيم السياسي الاجتماعي. فلقد أثبتت المقارنات التي أقامها كولين تورنبول (Colin Turnbull) بين الصيادين – القطافين الإيك والأقزام، أن الاطمئنان للموارد الطبيعية الذي يتمتع به هذان الشعبان ينتج تنظيماً اجتماعياً مرناً يتيح انتقال موجات بشرية بين هذا الشعب وذاك. وعلى عكس ذلك، فإن دراسات مماثلة أجريت عليه شعوب

تعيش في بيئة مجدبة أو شبه مجدبة (مثل هنود صحارى الغرب الأميركي)، قد أثبتت أن بيئات كهذه تضع قيوداً تحد من عدد الامكانيات المتاحة أمام الارتباطات الزوجية والإقامة.

لقد وُجه لعلم البيئة الثقافي انتقاد يقول بأنه ينطلق من دراسات وظيفية ولكنه ينزلق غالباً نحو وظائفية منهجية. فدراسة وظيفة أو وظائف طقس زراعي معين أو ممارسة تقنية محددة شيء، وبرهان أن كل الوقائع المدروسة تؤدي وظيفة تكيف مع البيئة المادية والبشرية، وأن كل تلك الوظائف مترابطة بتناغم فيما بينها، شيء آخر. نجد مثلاً عن ذلك الانزلاق في كتاب راباپورت المشار اليه سابقاً، وأيضاً، وبصورة أوضح، في أعمال عالم الأنتروبولوجيا الأميركي مارفن هاريس. أمام التوجهات المتطرفة لعلم البيئة الثقافي، علينا التنبّه الى التعددية والتباين والاختلال الوظيفي، التي نلاحظ وجودها في مختلف الثقافات، وأيضاً الى الاستقلالية النسبية للتصورات والمعتقدات والقرابة أمام ضغوط البيئة.

ولكن هذا النقد لا يقلل من أهمية ذلك التيار الذي طبع الأنتروبولوجيا الأميركية حتى يومنا هذا، وانتقل الى أوروبا أيضاً. فلقد حقق أولاً تجديداً للمعارف بلفت الانتباه الى علاقة المجتمعات ببيئتها، أي دخول المجتمعات المحسوس في إطارها الطبيعي، وخاصة الى الادارة الثقافية للموارد الطبيعية وتقنيات استثمار البيئة وتربية المواشي وتدجين الحيوانات والأحداث الديمغرافية والعادات الغذائية والتكيف العضوي والتقني مع البيئات الوعرة (المرتفعات، الصحراء، المدارات والقطبان) والممارسات الخاصة بالجسد والصحة والمرض. لقد دخلت هذه المستجدات في توجهات الاثنولوجيا الفرنسية والماركسية الجديدة لسبعينات القرن العشرين ومدرسة لوروا – غوران وهودريكور.

من جهة ثانية ، قدمت البيئوية الثقافية ، ولم تزل ، ما يمكن تسميته بـ "الركيزة" العلمية، أي الأساسات التي يمكن أن تفتح من خلالها الأبواب بين علم البداءة المقارن، وعلم ما قبل التاريخ، والاثنولوجيا، وعلوم البيئة، ومختلف فروع الألسنية والأنتروبولوجيا البيولوجية. وخلافاً للاثنولوجية الفرنسية المتأثرة بدوركهايم، يضع هذا التوجه في حسبانه مادية الجسد والزمنية والتاريخانية كأبعاد مشكلة لكل الأحداث الاجتماعية. فهو يندرج، بالتالي، داخل خط الأنتروبولوجيا

التي يحددها بواس كمجموع لأربع "مكونـــات": الأنتروبولوجيـا البيولوجيــة، والألسنية، وعلم الآثار – ما قبل التاريخ، والأنتروبولوجيا الثقافية. علـــى عكــس ذلك، يغطي التوجه الفرنسي التقليدي الأنتروبولوجيا الثقافية (الأحداث الحضارية، بنى الفكر والتصورات)، ودراسة البنى المجتمعية (القرابة والسياسة)، وبعض مظـاهر الألسنية. وهو يعرف نفسه كدراسة لــ "الآخر" أكثر من كونه دراســة لجنــس **الانسان العاقل العاقل**.

سواء في نمط التفكير الماركسي، أو في علم البيئة الثقافي، أو عند لـــوروا – غوران، يعتبر **الانسان العاقل العاقل** كائناً يقوم بتعديل بيئته من خـــلال عملــه. يلعب العمل إذن، الذي هو شرط كل نشاط منتج، دوراً مركزياً في تحليل الانتاج.

العمل، والعمال وتصوراتهم

يسمّى **عملاً** كل نشاط بشري قصدي يؤدي الى إنتاج سلعة أو خدمة لهــا قيمة استعمال وقيمة تبادل.

قد يبدو هذا المفهوم سخيفاً، ولكنه، في الواقع، حديث الظهور، وفي الغرب تحديداً. وهو معاصر للتفكك الذي أصاب، تحت ضغط السوق، كل الحواجز الـتي كانت تفصل بين مختلف أشكال العمل. في أوروبا، وخلال القرن الثامن عشــر، أصبح الاقتصاد النقدي هو المقياس الأساسي الذي يتيح مقارنة وتقريب الأشــكال المختلفة للنشاط الانتاجي. في تلك الفترة أخذت بعض المهمات التي كانت قبلــها دون تسمية (فلح، بنى، اصطاد، حصد، عمل) تتكثف ضمن مفهوم واحد للعمل.

في الفرنسية تتحدد الكلمة (travail) بجذرها اللغوي. فهي مشـــتقة مــن اللاتينية القديمة (tripalium)، أي الأثفية ذات الثلاثة أوتاد، والتي كـــانت تثبــت ضمنها الخيول والبغال والحمير والثيران من أجل حدوها أو إخصائها أو مداواتهـا. في القرن السادس أضيف اليها معنى منصبة التعذيب. يتبين من هذا أن العمل كان، و لم يزل الى حدّ ما، مرتبطاً بفكرة الألم وتحمله.

ولكن إذا ما انطلقنا من هذا المفهوم الواسع والمحدد ثقافياً في نفس الوقــت، لكي ندرس مجتمعات مختلفة كلياً، فإننا نجد أنفسنا أمام إمكانية الإساءة لتصوراتهـا المحلية. فحتى في المجتمعات الصناعية المعاصرة، يمكن أن تكون الفروقات كبيرة بــين

مفهوم العمل لدى مفكر أو عامل، أو لدى فرنسي أو ياباني. فكيف إذا ما اقتربنا من المجتمعات التقليدية؟ فكما يكون مفيداً مقارنة تلك النشاطات فيما بينها من خلال مفهوم موحد، يكون من المهم الإحاطة بالمعاني المختلفة التي تمثلها عند مختلف الناس. ويمكن أن يتم ذلك عبر دراسة مفردات اللغات المحلية، وتحليل التعليقات الصادرة بمناسبة النشاطات البشرية المختلفة. فمثلاً، يمكن أن يتمثل التناقض بين العمل والبطالة بالمعنى الحديث للعبارتين، بتناقض بين العمل والراحة، أو كما عند الرومان بين **وقت الفراغ** (أي الوقت المخصص للتأمل والمقيّم إيجابياً) **ووقت اللافراغ**. أضف الى ذلك أنه عندما يقوم عالم الاثنولوجيا الغربي باثبات اللاعقلانية التقنية لفئات مثل **السحر والطقوس والنشاط** الرمزي، فإنه يكون قد أدخل في تحليله عناصر تترك، برأيه هو، أثراً فعالاً على المادة. في كتابه **حدائق المرجان**، توصل مالينوفسكي الى إثبات أن "السحر" الذي يمارس لدى التروبرياندين كان، في نظرهم، فعلاً لا يقل جدوى عن اقتلاع الأعشاب الضارة، أو زراعة عساقيل الإنيام، أو تثبيت الدعائم التي يعرش عليها النبات.

نستنتج من ذلك الخلاصة التالية: إن مفهوم **السلسلة العملانية** المستخدم في التكنولوجيا الثقافية، الذي يؤشر الى عوامل الفعل المجدية، والذي يلقي ضمن فئة تضم الفضلات "السحرية" أو "الرمزية" بالأفعال التي يعتبرها الغرب غير مجدية، هو مفهوم يجدر وضعه ضمن إطار أوسع: إطار الفعل بمعناه العام، أي مجموع النشاطات الفردية والجماعية التي تفسر علاقات البشر مع الغير، أي مع المادة والأرواح والأسلاف ـــ وهي نشاطات غايتها إنتاج وسائل عيش الجماعة.

يظهر التباس مفهوم العمل في الميادين الثلاثة التي سوف ندرسها الآن، أي تقسيم العمل حسب الأوضاع الاجتماعية، وتناقل الكفاءة، وتنظيم العمل.

تقسيم العمل وتصنيف البشر

نعني بتقسيم **العمل** واقع أن الأفراد أو الجماعات يتخصصون في بعض النشاطات التي تتكامل مع بعضها. مثلاً: الرجال يصطادون والنساء يقطفن؛ أفراد طبقة كذا هم نجارون، والطبقة الفلانية خياطون؛ مدينة كذا مشهورة بالأجواخ التي تنتجها، ومدينة أخرى بأنها مقصد الحجاج.

نذكر أربعة عوامل تصنيفية ملائمة لتخصص العمال. الأول يرتبط بـ **الجنس**، أي بالتحديد الاجتماعي للأوضاع والأدوار الذكرية والأنثوية، بالتوافق مع التعريف البيولوجي لجنس الانسان. ويتواكب التمييز بين الجنسين مع تقسيم للعمل يسمى جنسيا. هناك تعريفات **عضوية ووظيفية للجنس**. ولكن، انطلاقا من التمييز البديهي للجنسين، يحدد المجتمع الأدوار الاجتماعية والمواصفات لكل منهما على صعيد اللباس والسلوك والمهمات الذكرية والأنثوية. لا يوجد في اللغة الفرنسية سوى كلمة واحدة (sexe) للدلالة على الفروقات الجسدية والفروقات الاجتماعية. وفي المقابل، فإن الانكليزية تمتلك اثنتين: واحدة (sex) تدل على الناحية الجسدية، والأخرى (gender) على المواصفات الاجتماعية. ويتجه علماء الأنتروبولوجيا الفرنسيون حاليا نحو التمييز الإنكليزي بين "النوع" و"الجنس".

يمكن بسهولة إيجاد البرهان على أن تعريف "النوع" يندرج في الميدان الاجتماعي – الثقافي. في الدرجة الأولى نجد أن النوع لا يتطابق بالضرورة مع الجنس. فعند النوير، في السودان، تستطيع المرأة العاقر أن تأخذ دور الرجل، فتلبس مثل الرجال، وتقوم بأعمالهم، وتتخذ عدة زوجات. وفي الدرجة الثانية، فإن تلك التعريفات تختلف من مجتمع لآخر. ففي مجتمعات الغابات المدارية الافريقية، يعتبر نكش الأرض بالمجرفة عملا نسائيا، بينما تعتبره المجتمعات السواحلية عملا ذكوريا.

يمثل السن خط الفصل الثاني الذي يتم من خلاله التقسيم الاجتماعي للنشاطات. ونستطيع أن نقدم عن العمر ملاحظة شبيهة بالتي أوردناها عن النوع: فالسن البيولوجي لا يهم بقدر **فئة السن** المكتسبة اجتماعيا. وهكذا فإن شابا أو شابة قد يعتبر شيخا منذ اللحظة التي يكتسب فيها لقبا يمنحه ذلك الوضع الاجتماعي. وفي المقابل فإن بعض المسنين قد يعاملون كحديثي السن إذا كانوا مصنفين في أسفل السلم الاجتماعي. فالوجاهة هي بالنسبة للسن ما يمثله النوع بالنسبة للجنس: إنها وضعية اجتماعية مرتبطة بالمعطيات البيولوجية، ولكنها ممكنة التحرر من ذلك بعض الأحيان. فكبار السن والشباب (المصنفون اجتماعيا كذلك) ليسوا بالضرورة الأشخاص المسنين أو حديثي السن بيولوجيا.

إن كل المجتمعات تقريبا تنظم توزيع المهمات حسب فئات السن. فالمجتمعات التقليدية، التي تقدر الأقدمية، تنحو إلى تكليف حديثي السن بالمهمات

الشاقة والمرؤوسة. وهي تختص البكور بمسؤولية تكاثر المجتمع من خلال الأحاديث وممارسة السلطة والأفعال الرمزية.

العنصر الثالث الذي ينعكس على التوزيع الاجتماعي للنشاطات يتمثل في **الطوائف**، حيث ما وجدت، وخاصة في الهند وجنوب شرق آسيا. تتكون الطوائف بأشكال مختلفة، ولكنها بصورة عامة مجموعات داخلية الزواج متراتبة حسب درجة الجدارة أو النقاء أو التقديس، ومتخصصة في بعض المهارات. في الهند مثلاً، "البراهمان" الذي يتبوأون أعلى درجات تراتبية النقاء، هم الوحيدون الذين يمكنهم تحضير الطعام المعتبر نقياً وصالحاً لاستهلاك جميع الطوائف الأخرى. فهم إذن من يقومون بالطبخ إبان الولائم الاحتفالية للطوائف كافة. وفي أسفل السلم يوجد "المنبوذون" الذين يقومون بمعالجة المواد الوسخة، بما فيها فضلات الجسم البشري؛ ومن بينهم يتم اختيار الحلاقين وعمال التنظيفات.

العنصر التحديدي الرابع مرتبط بـ **العبودية**. لقد كانت هذه المؤسسة موجودة في كل بقاع العالم، على مر العصور، وحتى أيامنا هذه. ولكن من المستحيل إعطاء تعريف موحد لها، ويعتقد الاختصاصيون بأن فقدان الحرية وحق الملكية الذي يمارسه السيد ليسا صفتين ملائمتين لها. فالعبد قد يكون أحياناً أكثر حرية من الإبن أو البنت، كما أن مفهوم الملكية الخاصة الموروث عن "القانون" الروماني لا يشكل فئة قابلة للانتقال الى حضارات أخرى. فالعبودية تنتج عن تساتل عناصر مرتبطة بالقرابة (يجد العبد نفسه ضمن مسيرة تنتزعه من جماعته النسبية)، وبالاقتصاد (يباع العبد أو آباؤه في السوق)، وبوجود نمط اقتصادي مرتكز الى عمالة العبيد، أو تنظيم سياسي تستند فيه السلطة على فئة من الزبائن الموجودين في وضع تبعي.

في التقسيم الاجتماعي للعمل، إذا ما وجد العبيد أنفسهم دون مهمات تتناسب مع وضعهم المحتَقَر، يصبحون مجبرين على تأدية أصعب الأعمال وأخطرها وأقلها اعتباراً (في المناجم، أو زراعة قصب السكر أو القطن، أو بناء الأعمال الفنية الكبرى)، مقابل مردود زهيد جداً في أغلب الأحيان. ولكنهم قد يكلفون أحياناً بالقيام بأعمال متناسبة مع وضعهم كغرباء يمكن أن ينافسوا السكان الأصليين، ويقومون في حالات كهذه بمهمات عسكرية أو سياسية. وهكذا نجد، في دول

عديدة، أن الخصيان الذين لا خلف لهم ولا سلف، والمرتبطين بالحاكم مباشرة، قد يتبوأون مناصب سياسية عليا: كبير الوزراء أو قائد الجيش أو مدير البلاط الملكي. وفي حالات كهذه تصبح قيمته التجارية أعلى ما بين عشرة الى خمسين ضعفاً، من قيمة عبد عادي.

الكفاءة وتناقلها

لقد قمنا بتبيان العلاقة بين تقسيم العمل ووضع اليد العاملة. ويجدر بنا الآن إيضاح تلك العلاقة من زاوية أخرى، زاوية تميز العوامل الناتجة عن تنوع الاقتصاد من جهة، وعن عدم قدرة عائلة ما على الإحاطة بمجمل العمليات التقنية المتاحة في المجتمع. يثبت بعض الأشخاص كفاءتهم في هذا الميدان أو ذاك: العناية بالمرضى، صهر الحديد، تصنيع الخشب، الحياكة، صناعة السلال، الخ. ينتج عن تخصصيتهم زيادة في المبادلات، لكون صانع السلال يبدل منتجاته مع الحداد والنساج والآخرين. يتوجب الحذر من اعتبار ذلك التخصص نتيجة مباشرة لتعقيد التقنيات المتنامي. إذ أنه حتى عند الصيادين – القطافين أو المزارعين الذين يعيشون كفاف يومهم، يتميز أشخاص في أداء هذه التقنية أو تلك، سواء كانت دينية أو طبية أو خطابية أو صيدية. يعود ذلك الى مواهب ومسيرة الشخص. فمثلاً، يكتسب الساحر السيبيري وضع المداوي والاختصاصي بالحياة والأرواح والطرائد نتيجة أزمة ذاتية تتكرر أعراضها (فقدان الشهية، فقدان القدرة على الكلام، التيه في الغابة، الرعدة)، وتتخذ عملياً شكل رحلة مسارّة تتم في عالم غيبي مسكون بالأرواح.

قد تبدو هذه الحالة متطرفة لكونها تمثل اختصاصاً ينتمي، برأي الغربيين، إلى ميدان الدين أكثر من إنتمائه الى انتاج السلع والخدمات. يستدعي اعتراض كهذا رداً مزدوجاً. فالساحر معني، أولاً، بجعل الصيد يأتي بالكثير من الطرائد، لكونه المسؤول الرمزي عن ذلك. ومن جهة ثانية، كثيرة هي النشاطات الانتاجية التي تدخل فيها، كما سبق أن قلنا، عوامل يرى فيها الغربي مجرد شعائر طقوسية أو عناصر رمزية. فهذا ما يحصل تترافق الزراعة وتربية الماشية والتعدين والملاحة مع المعتقدات والمحرمات، والأدعية والنذور، وطقوس الحماية والحصول على القوت اليومي. ولقد سبق أن ذكرنا حالة الممارسات الزراعية للتروبرياندين في غينيا

الجديدة. بعبارات أخرى: الحدث الاجتماعي في المجتمعات التقليدية (السحر الشاماني مثلاً) هو حدث اجتماعي كامل تدخل فيه ملامح اقتصادية (الصيد، تقسيم العمل)، ودينية (الاتصال بالأرواح)، وعلاجية (مداواة المرضى)، دون أن نستطيع تحديد أيٍ من هذه العومل تتسبب بالأخريات.

ما وراء ذلك التخصص الأساسي، يلعب التعقيد المتزايد للتقنيات، وتكثيف الانتاج والتبادل احترافاً للنشاطات يحولها الى مهن، أي مادة للتعلم والمأسسة. تترافق هذه المأسسة، في العصر الحديث، بما يسميه ماكس ويبر "فك سحر" النمط، أي التخليص الجزئي لهذه المهن من مظاهرها الطقوسية والدينية، وإظهار وجهها التقني والاقتصادي للعيان. ولكن علينا الإشارة الى أن فك السحر هو جزئي، وإلى أنه لا يصل الى تفريغ كامل للمحتوى الرمزي لتقسيم العمل. يظهر هذا المحتوى بوضوح في مهنة طيار الخطوط الدولية، أو الطبيب الجراح، أي المهن التي تلامس الحياة والموت والخطر، مثلما كانت في الماضي مهن الحرب أو المناجم التي كانت تتمتع، أو ما زالت، بـ **هالة** خاصة. ولكن العين الثاقبة لا تجد صعوبة في رؤية محتوى رمزي في كل نشاط اقتصادي، حتى وإن كان مبتذلاً. إن لسائقي الشاحنات الثقيلة رمزيتهم وطقوسهم الخاصة بهم.

نستطيع أن نتبين، في نفس الاتجاه، أن تعلم مهنة يفترض عملية اجتماعية تتجاوز مجرد اكتساب المهارات التقنية. في مدن نيجيريا المعاصرة، نجد أن الخياطين والجزارين هم مسلمون بصورة عامة، بينما تنتشر مهن البناء والميكانيك بين المسيحيين. فإذا ما أراد غلام أن يصبح جزاراً، عليه مرافقة معلمه الى المسجد، والقيام بالوضوء، وتأدية الصلاة في أوقاتها. أما الغلام الذي يبغي تعلم تصليح السيارات أو إحدى مهن البناء، فيكون عليه اعتناق المسيحية إذا لم يكن مسيحياً.

بعد أن أشرنا الى المظهر الرمزي لتقسيم العمل، نعود الى مظاهره التقنية والاقتصادية البحتة. يجب أن تدرس هذه المظاهر لذاتها، كما قلنا، من زاوية المهارات والمأسسة. تنتقل المهارات من خلال **التعلم** الذي يمر عبر التآلف مع المعرفة والأدوات والمواد وجميع عناصر البيئة التقنية. في إطار العائلة القديمة يحدث ذلك من خلال مشاركة الأولاد تدريجياً في الأعمال الذكورية، والبنات في الأنثوية. أما في المجتمعات التي وصلت الى احتراف النشاطات (ويندر ألا تكون

هذه حالة ميادين التعدين والعلاج والفن والمقدسات)، فإن المتعلم يدخل في خدمة معلم، ويقدم له خدمات في وقت العمل وخارجه، إلى أن يترك علمه، أو يصبح هو نفسه معلماً معترفاً به. في حالة الحدادين الكاميرونيين الذين سبق ذكرهم في مطلع هذا الجزء الرابع، كان التعلم متوافقاً مع اكتساب تقنيات صناعة مجموعات من الأشياء (شفرات مستقيمة، شفرات ملتوية، أشياء مجوفة، مجارف). وكان على المتعلم تسديد بدل كل مرحلة. وعندما يصبح الحداد الجديد جاهزاً لفتح دكانه الخاص، يكون ملزماً بشراء أدوية وأدوات وسنداناً لمعلمه، وباقامة احتفال للحدادين، الذين أصبح مقبولاً لديهم.

على امتداد التاريخ، وفي كل بقاع العالم، كان لدى الحرفيين والتجار ميل إلى التجمع وتشكيل شبكات وجمعيات. ظهرت كلمة اتحاد (corporation) في أوروبا خلال القرن السادس عشر. وهي تدل على جمعية حرفيين أو تجار متخصصين، يتوحدون من أجل تنظيم مهنتهم والدفاع عن مصالحهم. إبتداء من القرن التاسع عشر، أصبحت تلك الجمعيات تحدد، في أوروبا، شروط الدخول في المهنة، وتسهر على نوعية المنتجات، وتنظم أوضاع العمل، وتؤمن التضامن داخلها. وهي تهدف الى إلغاء المنافسة وترسيخ نظام احتكار لمصلحة بعض العائلات التي نجحت في تنظيم هذه الحرفة أو تلك. إن هذه ظاهرة مدينية نموذجية تنتشر في المدن المتوسطة ولا تخص لا النخبة من المحترفين ولا العمال الموسميين الذين يلتقطون رزقهم هنا وهناك.

ولكننا نجد ظواهر مماثلة، في كل مكان وزمان: روابط ونقابات القرون الوسطى في العالم الاسلامي، الطوائف في الهند، "التونتيات"، روابط الحرفيين.

تشتق كلمة "تونتية" (tontine) من اسم مصرفي من مدينة نابولي يدعى لورنزو تونتي. والتونتية هي جمعية تسليف متبادل يشترك فيها لفترة معينة أعضاء يساهمون في صندوق مشترك يعطى مبلغاً محدداً لكل منهم حسب دوره. ويساعد هذا المبلغ على الاستثمار في التجارة أو الانتاج. في الأوساط التي تكون فيها إمكانيات التسليف معدومة أو غير مناسبة، وإمكانيات التوفير مهددة بمتطلبات العائلة أو تقلبات الحياة، تشكل التونتية إطاراً مؤسساً ودعماً معنوياً مهمين. وفي عالمنا المعاصر، ما زلنا نرى أشكالاً مختلفة من هذه التونتيات، في أميركا وآسيا وافريقيا.

نجد أيضاً جمعيات حرفية مسورة بالمحظورات، وخاصة في ميدان التعدين والخزفيات، في أوروبا وأميركا القديمة وافريقيا الداخلية، مثل الصائغين والصاهرين والحدادين في التاريخ الجرماني القديم، أو أخصائيي التعدين في المناطق الساحلية، حيث يشكلون جماعات مغلقة توصف عادة بالطوائف. وهم يقومون أحياناً بأعمال تعتبر مدنسة (دفن الموتى أو ختان الأولاد)، وتقوم زوجاقم بمهمة القابلات، كما يمارسن ختان البنات. وهم يتزاوجون فيما بينهم ونادراً ما يوافقون على زواج خارجي. يمكن أن نذكر هنا أيضاً الدور الذي لعبه اليهود في العصر الوسيط حيث احتكروا دور المصرفيين لكون الكنيسة تحرم على المسيحيين الدين بالفائدة.

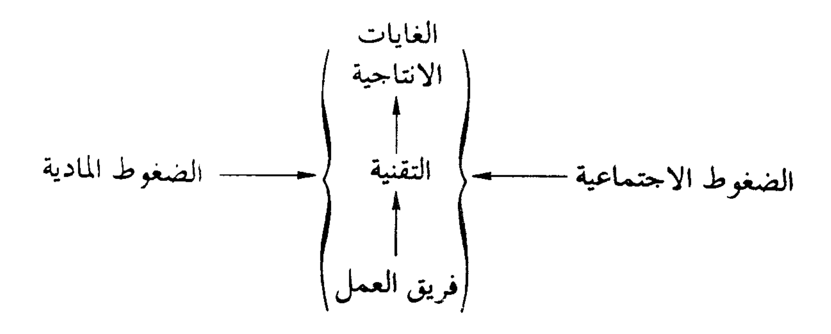
تنظم تلك الجماعات أو الجمعيات الحياة العامة، في الريف أو المدن، حسب معايير مختلفة عن معايير القرابة أو السوق أو السلطة السياسية. وهي تؤدي مهمات تستحق اهتمام عالم الأنتروبولوجيا.

لا يمكن القول بأن جميع العمال قد انتسبوا الى تلك المجموعات في كل الأزمنة وتحت كل سماء. ولكننا نستطيع التأكيد بأن العمل، في الغالبية المطلقة للحالات، ليس شأناً فردياً. إنه نشاط اجتماعي، هذا أمر جلي في كل أنماطه التنظيمية.

تنظيم العمل

العمل المنظم هو عمل يؤديه عدة أشخاص يتكاملون فيما بينهم ويشكلون فريق عمل. مثلاً: منشأة صناعية، مجموعة من الأقزام يصطادون بالشباك، فريق من الرجال والنساء يحصدون القمح بالمناجل.

حالة العمل المنظم جديرة باهتمام خاص، بسبب تعقيداقا وشيوعها. يعتبر عالم الأنتروبولوجيا الأميركي ستانلي يودي (S. Udy) (1970) أن فريق العمل هو جزء من **نظام عمل** تتكون عناصره الأساسية من **الفريق** الذي يعمل على **غايات إنتاجية** من خلال تقنية، مع كون كل ذلك خاضعاً من جهة لـ **ضغوط مادية**، ومن جهة أخرى لـ **ضغوط اجتماعية**.



صورة نظام العمل حسب يودي

يسمح هذا المخطط البياني بتصنيف أشكال العمل المنظم ضمن أربع نماذج بناء للعنصر الذي ترتبط به داخل النظام. فيمكن أن تتحدد تنظيمات العمل بالانتاج، أو التقنيات، أو الضغوط الاجتماعية. وهناك نموذج رابع هو نموذج التنظيمات المتعددة الذي يضم مجمل النماذج السابقة.

يعطي صيد الثيران لدى سكان السهول الأميركيين مثلاً عن التنظيم المحدد بغايات إنتاجية. كان التنظيم الاجتماعي يتوقف خلال فترة الصيد، ويستبدل بنظام أدوار اجتماعية مؤقتة. وكانت تقنية الصيد تقنية خاصة مرتبطة بطبيعة الأرض وبنوع الطريدة وسلوكها. يفرض هذا النموذج التنظيمي قيوداً صارمة على المجتمع، مما لا يجعله قابلاً للحياة إلا بصورة مؤقتة.

تولد أشكال التنظيم المحددة تقنياً على أثر نقلة تكنولوجية تتطلب تعديلاً في غايات الانتاج وفي العلاقات الاجتماعية. نجد أمثلة عديدة عن ذلك في الدول المسماة نامية عندما تعمل على إدخال تكنولوجيا وتصبح ملزمة بالسيطرة عليها، حتى في غياب غايات إنتاجية محددة ومبررة. هذا ما حدث مع إنشاء مجمع تعدين في جنوب شرق نيجيريا في خضم أزمة فائض الانتاج العالمي. إن نموذج تنظيم كهذا يعكس خللاً كبيراً، لأنه سوف يخضع، عاجلاً أم آجلاً، للضغوط الاقتصادية أو الاجتماعية التي تثقل عليه.

إن نماذج العمل المحددة اجتماعياً شائعة الوجود بشكل خاص، ولكن ليس حصرياً، في المجتمعات التقليدية. فمثلاً، في العائلة الفلاحية الروسية التي حللها عالم الاقتصاد تشايانوف Tchayanov في أوائل عقود القرن العشرين، وفي كل الحضارات الزراعية، يحدد تكوين العائلة غايات الانتاج وطبيعة التقنيات المستخدمة لكون هذه الأخيرة متناغمة مع الكمية المتوفرة من اليد العاملة ضمن العائلة. لذلك يتغير التنظيم بين وقت وآخر انطلاقاً من دورة حياة العائلة، والولادات، وبلوغ الصبيان والبنات سن البلوغ، وصحة الأهل الجسدية. وكما برهن تشايانوف، فإن غايات الانتاج تحدد سنة فسنة من أجل تحقيق التوازن بين مصاريف العمل ومستوى الحياة. ينتج عن ذلك نمط تنظيم غير مناسب للتجديد، ولكنه مستقر لكونه يتجنب التناقضات.

النموذج الرابع لتنظيم العمل، والشائع الوجود، هو تعددي، أي ناتج عن موقف وسطي بين غايات الانتاج والتقنيات المستخدمة والضغوط المادية والاجتماعية. وتكاد تكون جميع المشاريع الصناعية منتمية الى هذا النموذج، الذي هو منفتح على التجديد، ولكنه معرض لجميع أشكال التجاذبات بين مختلف عناصر نظام العمل، دون أن يسيطر أي منها بصورة مطلقة.

يتيح هذا التصنيف إنجاز قراءة للمتغيرات التاريخية التي تطاول المجتمعات وأنظمة العمل في فترات التحول الاجتماعي أو التقني السريع. تلك كانت حالة الثورات الصناعية المتلاحقة، وتحديث الزراعة الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية، أو انتقال التكنولوجيا الى البلدان النامية.

من الواضح، بعدما سبق أن قلناه، أن العمل لا يقتصر، حتى في المجتمعات الصناعية، على مجرد إنتاج سلع وخدمات لمصلحة المنتج والمستهلك. إن مهامه ورهاناته متعددة: نقل التكنولوجيا، إبقاء أو تغيير الأوضاع المرتبطة بالتوزيع الاجتماعي أو الجنسي للعمل، التواصل مع خلفيات المعتقدات الدينية، إضعاف أو تقوية علاقات السلطة.

لنحاول، كخلاصة للموضوع، إحلال تعريف أنتروبولوجي للنشاطات الانتاجية مكان التعريف الذي يعطيه علماء الاقتصاد للعمل، والذي أفادنا كثيراً

عندما شكل نقطة انطلاق لبحثنا. نقول إذن بأن العمل هو النشاط الذي يسمح بانتاج وتحويل **الموارد** الضرورية للحياة الاجتماعية. إن الجديد الذي يأتي به التحليل الأنتروبولوجي يساعدنا في أن نبرهن أن هذه الموارد تتجاوز بكثير مفهوم العناصر الثلاثة للانتاج في الاقتصاد التقليدي، أي المواد الأولية والقوة العاملة ورأس المال. يتيح تحليل **التقنيات / البيئات** دراسة التقنيات والمواد المتوفرة في علاقاتها فيما بينها، ومع عامل العمل. ويبرهن تحليل **الوضع** أن أنا أو ذات الساحر الشاماني، أو العامل المتخصص، أو الرئيس – المدير العام لمؤسسة، أو أي عامل آخر، هي موارد يمكن استثمارها، تماما مثل البيئة الطبيعية. والانسان محدد في **الزمان** وفي **المكان** بشكل يجعل الأماكن والأزمنة تعمل على تنظيم العمل، وتتنظم من خلاله. نرى ذلك في التقسيم الجنسي للعمل، حيث يكون لكل جنس أماكنه وتنظيم أوقاته الخاصة. أما العاطل عن العمل أو المتقاعد فإنهما يعيشان تفكيكا لمفهوم استخدام الزمان والمكان. يعني ذلك، بعبارات أخرى، أن العمل يجيش وينظم **الهويات** الشخصية وهويات الجماعات والفئات. العمل، كما سبق أن رأينا في مثل مزارعي التروبرياند، هو وسيلة استثمار موارد العوالم الخلفية، المسكونة بالأرواح والأسلاف، لمصلحة الانتاج والجماعة. والنشاطات الفنية والدينية والسياسية تخضع، في بعض مظاهرها، لنفس التحليل.

إن لكل مورد من الموارد قيمة اجتماعية مختلفة عن قيمة الاستعمال وقيمة التبادل الاقتصاديتين. نستطيع الاستشهاد، كمثال تطبيقي، بنظرية ماكس ويبر الشهيرة (1901) عن نظرية الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، التي تعكس المعنى الذي أعطاه الكالفينيون للعمل. فهم يرون أن النجاح الذي يتوج العمل هو العلامة المرئية الوحيدة عن الاختيار الإلهي، وهو اختيار حر واعتباطي يقوم بإدراج شخص في قائمة من نالوا الخلاص الأبدي. من هنا كانت أهمية التعرف الى ما يسمى "التكليف"، أي الدعوة الإلهية الى تأدية مهمة أو حرفة أو مهنة، وضرورة التفرغ لها بصورة كاملة، وإلزامية النجاح فيها. أما الفشل فهو دليل على اللعنة الإلهية، ولذلك فإنه يكون مثار لوم وسخرية المجتمع. ولكن النجاح الذي يحققه العمل في المهنة هو دليل اصطفاء؛ ولذلك فإنه لا يمنح أي حق بالتعلق بالأمور المادية وبالربح الناتج عنه لأن أمورا كهذه يمكن أن تحول الانسان عن اهتماماته

الروحانية، وخاصة عمل الخير والانصراف الى الحياة الأبدية. والحياة الدنيا التي يأمر بها الانجيل المسيحيين هي حياة الزهد والتقشف. ولذلك فإن الاستخدام الوحيد للأرباح، خارج أعمال البر، هو إعادة توظيفها. من هنا كانت روح الرأسمالية التي هي، إضافة الى بعض المعطيات التاريخية، أساس النمو الاقتصادي في الغرب.

ننهي هذا الفصل، كما بدأناه، مع مقولة لكارل ماركس. فلقد كان يرى أن الكائن البشري يحدد شخصيته وهويته من خلال تحويل المادة، التي يؤنسنها خلال عمله. وهذا ما يجعل العامل مستلباً عندما يرى إنتاج عمله ينتزع منه ليباع في السوق. إن هذه النظرية شديدة التعبير عن عصر ماركس، المعجب بالثورة الصناعية والمكانة المميزة التي تبوأها العمل في المجتمعات الحديثة. وهي تنطوي على فكرة أن الكائن البشري يعرف عن ذاته بالانتاج وليس بالتبادل أو الاستهلاك. ولكننا رأينا، في الفصل المخصص للتوزيع، أن الهويات الفردية والجماعية تتخذ جزئياً من خلال علاقات التبادل. ونستطيع تقديم ملاحظة مماثلة بخصوص الاستهلاك: إن الأفراد والجماعات يتحددون، بشكل ما، من خلال ما يستهلكونه.

لمعرفة المزيد

Haudricourt, A.G. et Hédin, L., **L'homme et les plantes cultivées**, Paris , Métailié, 1987.

رحلة في الزمن عبر القارات الخمس بحثاً عن أسس ممارسة الزراعة. علاقة الانسان بالنباتات المفيدة، والنباتات السحرية والنباتات المحاكية، والغذاء والنسيج، والبهارات والثمار، مما يكشف عالماً مجهولاً من قبل سكان المدن الحديثة، مع أنه يشكل ركيزة بناء الحضارات المعاصرة.

Leroi-Gourhan, A., **L'homme et la matière,** Paris, Albin Michel, 2° ed 1971.

مرجع سبق ذكره، وهو يمثل أساساً في ميدان تحليل التقنيات والانتاج

Sahlins, M., **Age de pierre, âge d'abondance**, Paris, Gallimard, 1976.

كتاب موجّه ضد النظريات الشكلانية للاقتصاد والتي تمثل نسخة عن السوق، وهو يلحظ وجوداً متواصلاً، في جميع المجتمعات ما قبل الصناعية لـ "نمط من الانتاج المنزلي" يهدف الى الاكتفاء الذاتي. وهو يستوحي نظرياته من إعادة قراءة موس ومن الماركسية عملاً على نقد العديد من الأفكار المسبقة. كما أن قراءته ممتعة.

الفصل الرابع عشر

الانتاج الاجتماعي واستهلاك الأشياء

لنعرف **الاستهلاك** على أنه إتلاف السلع والخدمات من خلال استعمالنا لها. إن أنتروبولوجيا الاستهلاك هي الفرع الأحدث والأقل تطوراً بين فروع الأنتروبولوجيا الاقتصادية، لكون التوجهات الأساسية للأنتروبولوجيا وللاقتصاد تتمحور إما حول التوزيع (تلك كانت نظرة الاقتصاد التقليدي والتقليدي المتجدد، ونظرية موس حول التعاكس، التي نشأت عنها "بنيوية" ليفي - شتروس و"إسمية" بولانيي و"الشكلانية" التي لا يتفق معها)؛ وإما من خلال الانتاج (وتلك هي المقاربة الماركسية).

ينظر هذان النموذجان الأولان من المقاربات الى استهلاك السلع والخدمات كعملية تتم من تلقاء نفسها، كظاهرة هامشية، أو كنهاية طبيعية وواضحة لمسيرة يتم كل شيء في واحدة من مرحلتيها الأوليين. ولا يتم فيها تحليل السلع أو الخدمات من أجل نفسها، ولا في علاقتها بالمستهلك.

تذهب النظرية الماركسية الى أبعد من ذلك، فترى أن المنتج يكون مرتهناً للسلعة التي يصنّعها. هذا ما ذكرناه في الفصل السابق، وما يستحق التوقف عنده لكونه قد طبع الأبحاث المعاصرة عن الانتاج. يرى ماركس، وهو قريب في ذلك من هيغل، بأن تطور الامكانيات البشرية يتم في العمل، الذي هو في نفس الوقت مدمر لمعطيات الطبيعة الصافية، ومكوّن لعالم من الأشياء المؤنسنة. فالنجار، على سبيل المثال، يقطع شجرة من أجل تحويلها الى ألواح يصنع منها أثاثاً. إنه يقطع شجرة طبيعية ليصنع منها أثاثاً "ثقافياً". يتجسد العمل إذن في السلعة المصنعة، لكونه أساس كل قيمة. والعامل يكتسب قيمته الحقيقية وهويته عندما يكسب

نتيجة عمله. ولكن أنماطا عديدة من الانتاج (ونمط الانتاج الرأسمالي على وجه الخصوص) تصادر الشيء المصنع وتحرم منه العامل الذي لا يستطيع، نتيجة لذلك، أن يتمتع بانتاج عمله، أي بقيمته الذاتية التي استثمرها في السلعة. والمستهلك، من جهته، يصبح مالكا لشيء لم يقم بانتاجه، لكون السوق قد حوله الى بضاعة مغفلة، ولكونه لم يتح له ممارسة إنسانيته العاملة. فالمستهلك يصبح مرتهنا هو أيضا.

عصر الرواد : ماركس والاثنولوجيون

منذ نهاية القرن التاسع عشر، توجهت انتقادات شديدة لذلك التقييم المفرط في مبالغته وفي طهريته. لقد كان ويبر متفقا مع ماركس على أهمية العمل في تحديد هوية الانسان المعاصر. ولكنه كان يهدف من ذلك الى التركيز على الدور الأخلاقي في علاقة الشخص بنفسه وبالمجتمع أكثر من تركيزه على الاستلاب للسلعة. كما يرى ويبر أن روح (أو قيم) الرأسمالية تتمثل في زهد مطلق، أي في عدم التمسك بالسلعة، وفي طرحها الى السوق.

من جهته ، لاحظ عالم الاجتماع سيمل (Simmel) أن المجتمعات الحديثة دخلت في عصر استهلاك جماعي أصبح ممكنا بفعل التطور الصناعي، وأن المال، بوصفه شكلا مجردا لكل أنواع البضاعة، قد شكل هامش حرية ـــ مشتركا من الناحية النظرية بين الجميع، أي كمية متساوية.

بقي صوت ويبر وسيمل، حتى فترة قريبة، معزولين وغير مسموعين بخصوص موضوع الاستهلاك الذي يشكل أولوية في نظر أغلب اختصاصيي الاقتصاد والاجتماع. وعلى العكس، فكلما توغلنا في تاريخ الاثنولوجيا، لفت نظرنا عادات الاستهلاك لدى الشعوب الغريبة: تقاليد اللباس، والزينة، والتغذية، وتحريم تناول أصناف معينة من الطعام، واستخدام هذه الفئة أو تلك من الأشياء المرتبطة بالجنس أو الوضع أو الفئة الاجتماعية. وفي النهاية فإن الأدب الاثنولوجي غني بالدراسات القطاعية عن أحداث الاستهلاك.

هكذا خصص أندريه لوروا – غوران 150 صفحة من بحثه التكنولوجي للسكن، الذي رأى فيه واحدة من تقنيات الاستهلاك الأساسية. ثم جاء بعده في فرنسا، وبعد أنكرمان وفروبينيوس في ألمانيا، عدد من الاثنولوجيين الذين اهتموا

بالاطار المادي للعائلة والمسكن، أي قضايا السكن في المجتمعات التقليدية. وكما عند أندريه لوروا- غوران، فلقد تركز الاهتمام على التكوين المادي للبيت، في علاقته بعنصرين ضاغطين: الضغوطات المادية من جهة، وضغوطات المجتمع من جهة أخرى.

الضغوطات الناجمة عن الاطار التقني- البيئي: يتسبب السكن في استصلاح بيئة مصغرة. وينتج إنشاؤه عن حل وسط بين تطرف عوامل مناخية متناقضة العلامات: حرارة النهار والصيف، وبرد الليل والشتاء. وتحدد الحماية من الرياح المسيطرة والحفاظ على الحرارة والتقاط النور شكل المنزل وتوجيهه. وبينما تفرض البداوة بنى مؤقتة وقابلة للنقل، فإن الحضرنة تبيح الإنشاءات الدائمة بشكل يجعل الهندسة المحلية تغطي مجموعة من الأشكال تراوح بين عازل بسيط للريح لدى بعض الصيادين – القطافين، وبين إنشاءات ضخمة ومتقنة، مشيدة من الحجر، ومهيأة لتأمين الراحة والرفاهية لنخبة القوم.

تطرح مواد البناء التي توفرها منطقة معينة والتقنيات المتوافرة فيها قضية ضغط أخرى ذات مظهر بيئي: الخشب أو الحجارة أو القصب لبناء الجدران؛ الجذوع أو الطين أو القش أو الآجر للسقوف؛ والجلد أو القماش للخيم؛ ثم الأدوات والمعرفة اللازمة لمعالجة تلك المواد، كل ذلك يشكل عناصر تثقل على الحدود التي يمكن أن يتطور فيها السكن.

الضغوطات الناجمة عن التنظيم والتصورات الاجتماعية: يشمل السكن مجموعة من المساكن. لقد رأينا، في الفصلين الرابع والخامس المخصصين للقرابة، أن تخطيطه ينتج عن التنظيم الاجتماعي: عائلة ذرية أو موسوعة، إحادية أو متعددة الزوجات، مجموعة من العائلات التي تتقاسم بئراً أو فرناً أو مستودعاً، أو مساحات إنتاج مشتركة؛ فئات الرجال أو النساء أو الشباب العازبين التي تتصرف بمنازل خاصة؛ تراتبية الأفراد أو الجماعات أو الأوضاع التي ينشأ عنها تقسيم المنطقة أو تمييز أنماط البناء.

يقوم الأشخاص والجماعات المعنيون باستثمار واستصلاح المكان تبعاً للتصورات الثقافية الخاصة بهم: مفاهيم التآلف والتساكن ما بين الجنسين والأجيال

ضمن مكان واحد أو عزل البعض منهم، التساكن مع الحيوانات الداجنة أو عزلها في أمكنة خاصة بها، الرفاهية والأثاث المعتبران ضروريين، كل ذلك يحدد التوجهات الهندسية الأساسية. وتلعب المعتقدات والرموز دوراً في اختيار المواقع، وفي طقوس البناء، وفي الممارسات الهادفة الى حماية سكان الأماكن من الشرور والمصائب.

اهتم الاثنولوجيون إذن بالاستهلاك ومبادئه وتقنياته. ولكن، حتى عهد قريب، لم تكن أي محاولة قد جرت لجمع تلك الدراسات في ميدان واحد ــ ميدان أنتروبولوجيا الاستهلاك ــ مهدت له الطريق وجهة نظر مزدوجة، اقتصادية (على علاقة بالانتاج والتوزيع، بالمال والسوق)، وأنتروبولوجية (على علاقة بالمجتمع والحضارة). ولقد حدث اختراق على جبهات عديدة: الدراسات عن السكن، والرمزية، والغذاء، والتي تستعيد مكتسبات الاثنولوجية التقليدية ضمن رؤية موسعة.

التقارب والبعد وإثنولوجيا السكن

شهد العام 1966 ولادة نص تأسيسي لأنتروبولوجيا الاستهلاك، هو كتاب الأميركي إدوارد ت. هال (E.T. Hall) الذي ترجم الى الفرنسية عام 1971 بعنوان **البعد الخفي**. كانت تلك دراسة عن إدراك الحيّز البشري وإشغاله من خلال معطيات علم العادات البشرية والحيوانية. **وعلم العادات** (éthologie) هو دراسة سلوك الكائنات الحية في محيطها الطبيعي، من خلال مراقبتها عن بعد، ودون الاعتماد على التواصل؛ وهو يختلف بذلك عن الاثنولوجيا، التي ترتكز على مشاركة المراقب في حياة المجموعة التي يدرسها، وعلى التواصل الكلامي.

يمتلك الكائن البشري أدوات تلقٍ تتيح له إدراك المسافة: البصر والسمع والشم واللمس والإدراك الحسي العضلي. أضف الى ذلك أن إدراك الحيز المكاني يتشكل من خلال الثقافة ويتغير بالتالي حسب المجتمعات: فإذا ما احتجنا الى البصر والشم لإدراك المطبخ والروائح، تأتي الحضارة لتجعلنا نميز بين الروائح العادية، أي التي لا ننتبه اليها، والروائح المعبرة، سواء كانت مقبولة أو ممجوجة. على صعيد آخر، تتبدل المسافة التي يقيمها الناس فيما بينهم، أو يسمحوا بها، بناء على مفاهيم

خاصة: الحميمية، العلاقات الشخصية، اللقاء بين شخصين لا يعرفان بعضهما. يعتمد التعريف الثقافي الاجتماعي للحيّز المكاني على ما يسميه هال، على أثر عدد من علماء الأنتروبولوجيا الأميركان، **التقارب** (proxémie)، أي مجموعة أحداث إدراك ومعايير القرب الطبيعي الذي يحدد إشغال المدى البشري.

تؤسس أعمال هال لمقاربة أنتروبولوجية لميادين الاستهلاك المتأثرة بالمدى، أي الهندسة والأثاث والهندسة الداخلية والألوان والإنارة والتكييف واللباس، وبصورة خاصة تلك الأماكن المشتركة التي يتواجد فيها الناس أحياناً كحشود كثيفة: مراكز النقل العام، أماكن العمل، أماكن التسلية، الطرقات العامة، المدن. وتهتم دراسات هال بأحداث التواصل، بما فيها التواصل الحسي، بين أفراد الجماعة، لتصب أيضاً في أنتروبولوجيا أنماط الحياة والاستهلاك الثقافي، التي ترتبط بدورها ارتباطاً وثيقاً بإشغال البعد المكاني ــ مع التذكير بأنه يمكن تعريف الثقافة على أنها **وسيط** التواصل بين شاغلي حيز مكاني ذي تأثير معين.

وانطلاقاً من مواقعه، يتوصل هال الى انتقاد الهندسة والتنظيم المدني الوظيفيين المعاصرين، وخاصة المجمعات الكبرى والاستخدام المفرط للسيارة. كما يشير الى انعدام الحس والهوية الذي تنتجه إدارة للحيز المكاني جاهلة بالتقاليد الثقافية المتعلقة بمفهوم التقارب والتي كانت تلقى احتراماً كبيراً في الهندسة التقليدية. وقد رأى في ذلك واحداً من أسباب القلق والعنف واختناق المكان في المدن الكبرى.

ولكن نقده يبقى متأثراً بتشاؤم مدرسة فرانكفورت وبنظريات التساتل التي سادت خلال ستينات القرن الماضي، والتي كانت ترى في التحديث وسيلة للقضاء على الهويات. وكما ظهر في الفترة التالية، فإنه استخف بقدرة الناس على تعديل نوايا المخططين والمهندسين ومصممي المدن، وعلى إعادة تنظيم إطارهم المكاني انطلاقاً من معاييرهم الخاصة، وإنشاء هندسة محلية في الفراغات التي يخلفها المخططون.

تتيح دراسات إدوارد هال وخلفائه من أمثال باسكال ديبي (P. Dibie) في **إثنولوجيا غرفة النوم** (1987) إدخال السكن ضمن أنتروبولوجيا عامة عن الاستهلاك تتجاوز المجتمعات التي تنصبّ عليها دراسات الاثنولوجيا لتشمل

المجتمعات الصناعية أيضاً. بموازاة ذلك، هناك ميادين سبق أن طاولتها تلك الدراسات الشمولية وأحاطت بها؛ يشهد على ذلك تطور البحوث في ميدان التغذية.

الطعام لذة للفكر ولذة للأكل

لقد سبق أن عرضنا في الفصل السبع كتاب ماري دوغلاس عن الدنس. وهو يشرح مفاهيم التلوث والتحريم بجملة من العوامل الخاصة بكل ثقافة. ينطبق ذلك التحليل على مجمل سلع الاستهلاك، مثل أوراق الاستخدام المنزلي التي رأينا أنه يمكن تصنيفها حسب وظائفها والأماكن التي تستخدم فيها (المطبخ، المرحاض، كمناديل للوجه أو اليدين أو الطاولة)، وأنه لا يمكن لنوع منها أن يحل مكان الآخر. وهو ينطبق أيضاً على الغذاء. ولكي نأخذ مثلاً وحيداً من ماري دوغلاس، فإن الخنزير، الذي هو حيوان مشقوق الظلف مع أنه غير مجتر يمثل فئات تنظر اليها الحضارات الساميّة على أنها متنافرة. فهو مدنس إذن. هذا ما يبرهن، برأي ليفي – شتروس، أن الطعام ليس لذيذ التناول فقط، بل هو لذة فكرية. (ونستطيع إدراج نفس الملاحظة بخصوص المحارم الورقية ذات الاستخدام المنزلي). ويعود تصنيف الأطعمة الى صالحة للأكل أم لا، وإلى باردة وساخنة، ومطبوخة أو نيئة، ومشوية أو مسلوقة، إلى أنماط التصنيف الخاصة بكل حضارة. ينتج عن ذلك تلذذ أو تقزز تتكون بينهما حدود غذائية. يتناول الأميركيون على الشاطئ الشرقي للولايات المتحدة المحار بعد نزعه من أصدافه وغليه مع الحليب، بينما يتناوله الفرنسيون نيئاً – وحياً – في أصدافه. وكل من هذين النمطين يبدو مقززاً في نظر من اعتاد النمط الآخر.

ولا يجدر بنا الدهشة من كون الحدود الغذائية القوية تعكس حدوداً اجتماعية – ثقافية قوية، ومن كون الغذاء يشكل، تبعاً لذلك، مادة ميدان إثنولوجي شرعي. تأتي الضرورات العملية هنا لكي تضاف الى الاهتمامات النظرية. إن انتقال البشرية من الصيد والقطاف الى انتاج الغذاء من تربية المواشي والزراعة، أفقدها الأمن والتنوع والانتظام في مصادر التموين. وصورة مجتمعات الصيادين – القطافين الباحثين عن غذائهم بشكل متواصل ومضنٍ في طبيعة قليلة الموارد، ما هي إلا نسخة أنتجها مزارعون هم أنفسهم تحت رحمة مجاعات متكررة.

مع الزراعة، استبدلت البشرية منهجاً بيئياً طبيعياً متنوعاً بمنهج بيئي اصطناعي متخصص في انتاج عدد قليل من أنواع النبات والحيوان. فكلما كانت كثافة السكان تبقى متدنية بنسبة تسمح بمتابعة أنشطة الصيد والقطاف المنتجة، كان نقص الطعام لا يشكل هماً. ولكن لدى ارتفاع الكثافة السكانية، كان الناس يجبرون على تكثيف العمل والدخول في تبعية زراعية لا يمكن العودة عنها. كل عام يكون هناك خطر شح في الموارد وقت "النقلة". ثم إن سنين شح الموارد تلي سنوات الوفرة، بينما لا تسمح تقنيات التخزين أو وسائل المواصلات بالسيطرة على المتغيرات الزمانية والمكانية للانتاج. خلال فترات طويلة، وتحت كل سماء، كانت مناهج الانتاج الزراعي قليلة التنوع لدرجة عرَّضت الناس لفترات نقص حاد في الغذاء. وما قصة الهجرات العالمية للنباتات الغذائية، أو قصة وسائل النقل، سوى قصة تحرر المزارعين البطيء والمتواصل من خطر المجاعات المسببة للموت، أو محل الانتاج أو شح الموارد المؤقت في فترة **النقلة** بين موسمين. و لم تنته تلك القصة بعد، مما دفع بعلماء الاثنولوجيا، ولغايات تنموية، الى دراسة ممارسات الاستهلاك الغذائي المرتبطة بالانتاج الزراعي.

يدرس كتاب هودريكور وهيدان (1987)، الذي سبق ذكره، العلاقة المعقدة القائمة بين البشر والنباتات الزراعية، والتي قمنا باستعراضها في الفصل السابق. وبعد كتاب جاك بارو (1983) عن الطعام، نجد ملخصاً حديثاً عن الدراسات في ميدان أنتروبولوجيا الغذاء في **الانسان الآكل** لكلود فيشلر (1990) الذي يتجاوز مؤلفه الحدود القائمة بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الصناعية. في المقام الأول، يمثل "الآكل الدائم" نظام الأكل المتعدد الوظائف: تجسيد الصفات المعطاة للغذاء، الإلتقاء حول الطعام، لذة المآكل. وفي المقام الثاني فإن الآكل المعاصر يتحدث عن التغيرات المطبخية، المرتبطة بالتحولات الاجتماعية والأنظمة الغذائية ومختلف أصناف الطعام (المطبخ الراقي والمأكولات الجاهزة) وعمل النساء الذي جعلهم ينتقلن من المطبخ الى المصنع أو المكتب. كما أنه يتحدث عن القيمة المعنوية والأخلاقية للطعام. وفي النهاية فإن المكانة التي يتبوأها الطعام في اهتمامات معاصرينا ودور الجسم فيها، تشكل مادة الجزء الثالث من الكتاب، وذلك لكون

نماذج الجمال الجسدي والاهتمام بالصحة تمثل هماً أساسياً في حياة "**الرجل الآكل**" الحديث.

تجدر بنا ملاحظة أن الكتاب يبين أن الصناعات الزراعية - الغذائية الكبرى هي بعيدة عن إحداث توازن بين الممارسات الغذائية، ولكنها تكسبها تنوعاً يمكن أن تحسدها عليه المجتمعات التقليدية الخاضعة لممارسات مجزأة ومحدودة. فتلك المجتمعات خاضعة في الغالب لغذاء شديد الرتابة يعتمد على طعام نشوي أساسي (الخبز في مناطق الحبوب الأوروبية، وحفنة من الذرة البيضاء في مناطق السواحل الافريقية أو منطقة السهوب، ونقيع العساقل في المناطق ما بين المدارية) تضاف إليه أطعمة مساعدة تضم، في الأساس عناصر لحمية. ولقد ساهمت فترة الاستعمار، ثم فترة النمو البطيء من بعدها في زيادة حدة تلك الرتابة، كماً ونوعاً. وفي أيامنا هذه، يشكو أكثر من مليار شخص في العالم من سوء تغذية متواصل.

لنخلص ما قلنا: لم تظهر أنتروبولوجيا الاستهلاك إلا في وقت متأخر، كمنهج واضح تلا عدداً من المبادرات المتفرقة. على سبيل المثال، وحسب تاريخ صدورها: دراسات لوروا - غوران عن الحضارة المادية، ودراسات دوغلاس عن الرمزية والغذاء، ودراسات هال عن إشغال الحيز المكاني. وهي تلامس بشكل خاص قطاعات الغذاء والسكن والملبس.

أدخلت تلك الأبحاث تعديلات على المبالغة في تقدير التوزيع والانتاج. ولم تعد تعقيدات وأهمية الحدث الاستهلاكي عرضة للشك، خاصة في المجتمعات الصناعية التي تمت تسميتها "مجتمعات استهلاكية" لانتقالها من إفراط لآخر.

سنقوم إذن، في الصفحات التالية، باقتراح مقاربة عامة لأنتروبولوجيا الاستهلاك. كما يمكن تصورها اليوم بينما لا تزال في مراحلها التجريبية.

يمكن، كما سلف القول، تعريف الاستهلاك، في النظرية الاقتصادية، على أنه عملية إتلاف المواد باستخدامنا لها. هذا التعريف الذي يناسب استهلاك الغذاء، لا يتناسب مع ظروف أخرى: فالشخص الذي يشتري سواراً ذهبياً أو تمثالاً برونزياً غالي الثمن، لا ينوي إتلافه بالاستخدام. ولكن هذا يبقى حدثاً استهلاكياً. فما يبقى من تعريف علماء الاقتصاد، بعد أن يسحب مفهوم الاتلاف،

هي علاقة تقوم بين الذات (المستهلك) والموضوع الذي يستحوذ عليه (ليس من خلال شرائه بالضرورة). هذا ما سوف يمثل نقطة انطلاق بحثنا.

مادة الاستهلاك باعتبارها علامة

سبق أن ذكرنا أن **الانسان العاقل العاقل** يمتلك جسداً مادياً موجوداً في عالم مادي يستصلحه بنفسه. إضافة الى ذلك، تقوم الذات باستخدام أشياء لتحديد هويتها، مثل اختيار الملابس والزينة والمظهر والإطار الذي تعيش فيه والغذاء. فنحن، بصورة ما، ما نأكل. كما تحدّد الأدوار والشخصيات بمظاهرها المميزة: الملك بدلائل **أبهته** (التاج والصولجان والرداء الارجواني). ويبرهن إيف دولابورت (1982) أن الهيبيين والبيتنيك والبانك والسكين هيدز ومقلدي القراصنة يعرفون من ملابسهم وزينتهم. عند البانك مثلاً: الأقمشة اللماعة أو المخططة أو المرقطة، والدبابيس، والسحّابات، والنظارات السوداء، والشعر المصبوغ والمرفوع عالياً. وخلافاً للمثل السائر، فإن الثوب يحدد الكاهن، إلا في حالات الخداع. إن تلك الملاحظات تنطبق على المجتمعات الصناعية مثلما تنطبق على المجتمعات التقليدية.

ويتم تداول جميع الأشياء قبل استهلاكها. فالواقع، كما برهن مرسال موس، أن الاحتفاظ بالشيء المنتج يمنعه منتجه من الدخول في دوائر التبادل. وإن فعل ذلك، عزل نفسه. إن وضع الشيء في التداول، أي التخلص منه، يعني تحويل العلاقة مع هذا الشيء الى علاقة بين عدة أشخاص من خلال التعاكس أو إعادة التوزيع أو السوق. يعني إذن تحويل الارتهان للأشياء الى شأن اجتماعي، وتحويل الأشياء الى علامات.

لقد أشار عالم الاجتماع الفرنسي جان بودريار (J. Baudrillard) عام 1968 الى اتخاذ الأشياء صفة العلامات؛ وكان من الأوائل، في فترة كانت الماركسية طاغية على الأنتروبولوجيا الفرنسية، الذين انتقدوها على أرضية الاستهلاك، وبصورة خاصة الاستهلاك الجماعي. يرى بودريار أن السلعة هي "شيء يشبه الكلمة"، ولذلك يعمد الى تحليلها عبر الأدوات المعرفية للسيميولوجيا، أي "علم العلامات". تشكل الأشياء، حسب مقولته، أوالية تواصل. أما في مجتمعات الاستهلاك الجماعي فإن الأشياء - العلامات لا تستند، حتى في تكاثرها.

إلا الى العلامات الأخرى المنتمية الى نفس الأوالية. ينتج عن ذلك حوار خال من المضمون، لكونه لا يتحدث إلا عن ذاته، ولكونه فقد كل مدلول.

ولقد عمد بعض علماء الاجتماع الى التمييز بين المجتمعات "الحديثة" المهتمة بجدية العمل الصناعي المنتج، و"المجتمعات ما بعد الحديثة"، أي مجتمعات الاستهلاك غير القادرة على التعمق لكونها خاضعة لمبالغات إعلامية لا تهدف إلا الى خلق وهم المعاني. فإذا ما افترضنا بأن معدل مشاهدة الفرنسيين للتلفاز هو ثلاث ساعات في اليوم، يكون في ذلك دون شك تبرير لتشاؤم ما بعد الحداثة. ولكننا نستطيع، باتجاه معاكس، استخراج ملاحظتين:

أولاً، لا يتفق الاخصائيون على نتائج الاستهلاك الاعلامي والمتلفز. فمن البديهي أن المشاهدين ليسوا سلبيين. فهم يقومون بفرز الرسائل الموجهة إليهم. كما أن انتماءهم الى جماعات وفئات وشبكات اجتماعية يقدم لهم مصافي ووجهات نظر تحليلية.

ثانياً، إن الدراسات المنصبة على الميادين الأخرى للانتاج الجماعي، مثل المطبخ، والأثاث، والهندسة الداخلية، والموسيقى، والميدان الواسع لأدوات التصنيع الفردي لدى الرجال أو النساء، ووسائل التسلية، والرياضة، والعناية بالجسم، تبرهن أن كميات السلع الاستهلاكية المنتجة صناعياً ضمن فئات متعددة ومتنوعة تسهل المعلوماتية تصنيعها، تزيد من امكانيات الاختيار. وبدل أن ينتج هذا الوضع تماثلاً في الممارسات، فإنه يتيح للأفراد والجماعات تشكيل هويات خاصة بهم.

ينتج التشاؤم ما بعد الحداثي، برأينا، عن خطأ منهجي مزدوج: فهو، أولاً، يحتقر الدراسات الكمية لعادات الاستهلاك وما يسمى عادة **أنماط الحياة**، أي الطرق شبه المعتمدة في اللباس والغذاء والسكن واللهو، تبعاً لبعض وسائل القياس (فئات اجتماعية مهنية، توجهات سياسية ودينية). وهو، ثانياً، يهمل الأبحاث الاثنوغرافية عن الميادين العادية للاستهلاك الشعبي.

علينا، برأي بودريار وأصحاب نظريات ما بعد الحداثة، رفض نظرية الارتهان الماركسية. ولكن يجدر، ضد رأيهم، اعتبار الارتهان كلحظة ضرورية لوضع السلع في التداول، ولإدخال الأشخاص في دائرة التواصل. علينا أيضاً تنظيم

علاقة الاستهلاك من خلال دراسات ميدانية دقيقة تنصب على ممارسات هذا الشعب أو ذاك. هذا ما يحاول عالم الأنتروبولوجيا البريطاني دانيال ميلر القيام به (1987) من خلال مفهوم الموضوعاتية.

العلاقة بين الذات والموضوع، والموضوعاتية

يرتكز دانيال ميلر بشكل أساسي إلى أعمال هيغل الذي جهد في صياغة نظرية العلاقات ما بين الذات والموضوع، والذات والذات. ولقد ورث هيغل بدوره عن مفهومين متناقضين: الأول هو المنطلق العقلاني الذي ميز الذات عن الموضوع، والانسان عن الطبيعة، بل عارض بينهما؛ والثاني هو الارث الرومنطيقي الذي تغنى بذوبان الذوات فيما بينهما، ومع الموضوع، وخاصة مع الطبيعة. وعمل هيغل على إثبات أن الذات لا توجد سلفاً قبل علاقتها بالموضوع، وأنها تتشكل كذات بقدر ما تعطي لنفسها مواضيع، وبقدر ما تقيم علاقات مع ذوات أخرى، وأنه لا يوجد في النهاية موضوع، بالمقارنة مع الأشياء والمادة، إلا من خلال العلاقة بذات ما. ليس هناك من أسبقية إذن، لا للذات على الموضوع، ولا للموضوع على الذات التي تشكله بالانطلاق من وجود "أمرٍ ما" تسميه موضوعاً.

يبدو كتاب **ظاهرانية الفكر** الذي نشره هيغل عام 1807 كحكاية فلسفية تروي مراحل المسيرة البطيئة والمعقدة لتكوّن الذات من خلال علاقاتها بالبيئة المادية وبالذوات الأخرى. وهذه المسيرة هي جدلية، مما يعني أنها عقلانية ونزاعية وتطورية وممتدة في الزمن. ثم يصل الى تمييز وتعقيد متزايدين للذات وعلاقاتها بالعالم.

والارتهان للموضوع وللعلاقة اللامتساوية بالآخرين هو لحظة ضرورية وأساسية في هذه المسيرة . إن الكلمة الألمانية (Entäusserung) تترجم الى الفرنسية بـ (aliénation) أي **الارتهان** ، وإلى الانكليزية بـ (alienation) أو (estrangement)، أي **استلاب أو اغتراب**. أما معناها الأصلي فهو حرفياً "فعل التحول الى الآخر". وتلك لحظة يتجاوز الانسان فيها ذاته ليضيع ظاهرياً في الموضوع المكوّن، أو في علاقته بالآخرين، ليستحوذ بعد ذلك على أبعاد جديدة من ذاتيته من خلال ابتعاد عن الموضوع أو عن الغير. تلك هي الأوالية المتكاملة التي

يتكون فيها الذات والموضوع معاً، والتي يسميها دانيال ميلر بـالمصطلح الجديد موضوعاتية (objectification).

لنحاول أن نتفاهم جيداً: إن اللعبة ـ دمية أو مركب قرصان ـ التي تُقدّم الى طفل توجد سابقاً في ذهن الطفل. ولكن اللعبة كموضوع للطفل لا تصبح كذلك إلا بتدخل الطفل ذاته، الذي **يبتكر** سيناريوهات لإلباس أو إطعام اللعبة، والذي يوبخها ثم يصالحها، والذي يحقق بعض ذاته من خلال مهاجمة موقع أو توزيع غنيمة. في ذلك الابتكار - الإمتلاك يكمن التكون المتبادل للذات والموضوع. ومن دونه لا يكون المركب أو اللعبة سوى أشياء جامدة.

اعتقد ماركس بأنه يستعيد نظرية هيغل. ولكنه بالغ في تقوية المظهر **المادي** للعلاقة بين الذات والموضوع، وفي إيقاف النظرية على قدميها، حسب قوله، وفي عقلنة تحليله للاستلاب، فوصل الى طريق مسدود. انتبه جورج سيمل، مثل كثيرين غيره، الى ذلك الأمر في **فلسفة المال** (الذي نشر سنة 1900 في طبعته الألمانية الأصلية). لقد اعتبر ماركس أن المال ـ"تلك العاهرة المشتركة بين جميع البشر" ـ مثله مثل الدولة التي تصك النقود، والسوق الذي يتم تداوله فيه، يجب أن يختفوا بفعل ثورة البروليتاريا. ذلك محض خيال، قال سيمل: إن المجتمعات الحديثة هي مجتمعات ذهبت بعيداً في تداول النقد، وأصبحت تمتلك كميات كبرى من السلع المادية والثقافية الموضوعة بتصرف جزء متزايد من الناس. والمال هو صلة الوصل بين مختلف تلك السلع؛ وهو الأداة الأكثر تجريداً الموضوعة بتصرف البشر. فإذا ما ألغيناه ألغينا المبادلات. وهو يقوم بدور فاصل يتوضح شيئاً فشيئاً ما بين الأنا والسلع الاستهلاكية، فينزع الصفة الشخصية عن التبادل والعلاقات بين البشر. وهو بذلك أداة تحرر تلعب دور تذويب الفوارق بين الطبقات والأوضاع الاجتماعية.

تؤسس **فلسفة المال** نظرية تقول بأن الثقافة هي مجموع السلع الاستهلاكية التي يتم تداولها بين الذوات. وتبدو الهبة، والهبة المضادة، والتبادل التجاري فيها كوسائل يتم من خلالها تجاوز القيم الذاتية. يصبح الموضوع المنتَج والمتبادَل **وسيط** ذلك التجاوز. تسمح هذه النظرية بتوحيد ميدان أنتروبولوجيا الاستهلاك في كل المجتمعات: المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة. وتتميز هذه الأخيرة عن الأولى

بتناقض خاص بها: من جهة تسمح كمية الأشياء المصنعة بتزايد العوالم الثقافية الفردية والجماعية، ومن جهة أخرى تصاب حريتنا بأعطاب عندما نجد أنفسنا أمام موضوعات كثيرة العدد والتنوع لدرجة لا تستطيع ذاتنا السيطرة عليها. من هنا ينشأ الانطباع بفقدان الذات وفقدان معنى الحياة، وذلك ما يتحدث عنه أصحاب نظريات ما بعد الحداثة.

الاستهلاك والفرز الاجتماعي

لقد لفت سيمل النظر الى كون الاقتصاد النقدي يساوي ما بين مختلف الأوضاع الاقتصادية. ولكن ذلك يتيح، **بصورة معكوسة**، فهم أن الاستهلاك هو مؤشر عن الوضع الاجتماعي وعن تراتبية الناس في كل المجتمعات. هناك ثلاثة كتاب كلاسيكيين يستحقون الذكر هنا، وهم حسب الأقدمية: ثورستاين فيبلن، مرسال موس، ونوربرت إلياس.

ثورستاين فيبلن Thorestein Veblen (1857 – 1929) هو عالم اقتصاد أميركي من أصل نروجي شهد انتصار الشركات الكبرى وفشل الحركات العمالية العاصفة في أواخر القرن التاسع عشر. ولقد لاحظ بروز فئة من المتعهدين الحديثي الغنى الذين ابتدأوا يمارسون وسائل استهلاك تقارب في مباهاتها حدوداً هستيرية. كما لاحظ أن أولئك الناس ابتدأوا يشكلون فئة اجتماعية منسجمة نسبياً تتميز بصعودها الاجتماعي السريع وبنمط حياتها. ولقد سماها فيبلن "طبقة التسلية" وقدم عنها تحليلاً في كتابه الشهير، **نظرية طبقة التسليات** (1899).

لم تكن تلك الطبقة متسمة بالبطالة، فالواقع أن الذين كانت تتشكل منهم كانوا مأخوذين جداً بأعمالهم. ولكن، بينما كانت النساء في أميركا الرواد (باستثناء أرستقراطية أميركا الجنوبية وانكلترة الجديدة) يعملن بقدر ما يعمل الرجال، إن لم يكن أكثر، فإن زوجات وبنات المتعهدين الذين أصابوا الغنى كن عاطلات عن العمل. ومن ناحية ثانية فلقد كانت العادات الاستهلاكية التي تتصف بها تلك الطبقة مركزة على التسليات المتميزة والمكْلِفة والاستعراضية.

لنستعد هاتين النقطتين: أصبحت الزوجات والبنات نقطة ارتكاز وواجهة لبحبوحة الأزواج والآباء من خلال بطالتهن بحد ذاتها، وحليهن وتبرجهن

وحرصهن على الظهور والتباهي ولفت الأنظار. وكانت تسليات الرجال، رغم ندرتها، تحرص على استعراض بحبوحتهم المادية: ازداد الاهتمام بوسائل النقل، وازداد عدد الخدم الذي ليس للكثير منهم مهمات محددة؛ كما أصبح الطعام والسهرات وسباق الخيل مناسبة للتبذير. لماذا؟ فتش فيبلن عن تفسير اجتماعي لهذا الحدث المجتمعي يتجاوز التبرير النفساني السطحي للشراهة أمام أنواع من الغذاء أصبحت فجأة في متناول اليد.

ولكونه كان متأثراً بماركس، فلقد اقترح نظرية تستحضر التفريع والحركية الاجتماعيين. وهو يلاحظ بأن الوضع الاجتماعي لأفراد طبقة أرستقراطية متوارثة يتحدد نهائياً منذ الولادة. فطالما أن الأرستقراطي لا يشتكي من ظروف حياة شديدة التدني عن وضعه الاجتماعي، لا يشعر أبداً بالحاجة الى الاعلان عن طبقته من خلال نمط استهلاكه. ذلك أن إطار حياته هو داخلي الاستعمال، على منوال حدائقه المحاطة بالأسوار والمحجوبة عن أنظار الفضوليين. وفي المقابل، فإن أشخاصاً في طور الترقي الاجتماعي يحسون بحاجة أكبر لاستعراض وضعهم كلما ازدادوا حرمناً من النسب الأصيل والمعروف. من هنا ينشأ سلوكهم الاستعراضي الذي يهدف الى إظهار إطار حياة ذي استخدام خارجي أكثر مما هو داخلي.

إذا ما حاولنا تفسير نظرية فيبلن، استطعنا القول بأن هناك نوعين من التراتب الاجتماعي: **تراتبية مطلقة** لأوضاع مبنية على الولادة (ذاك ما كان عليه الوضع، من حيث المبدأ وباستثناء بعض حالات اكتساب اللقب، في فرنسا خلال النظام القديم)، **وتراتبية نسبية** يعاد فيها ترتيب الأوضاع فيما بينها بحسب أداء الأفراد، على غرار تصنيف لاعبي كرة المضرب المحترفين الذي يعاد ترتيبه من عام الى عام. وفي التراتبية المطلقة تتحدد أنماط الاستهلاك من خلال الأوضاع الاجتماعية. هكذا يكون للأرستقراطية سلطة على الأبراج وما تحوي من حمام، وعلى حمل السلاح والتيجان، وعلى ممارسة الصيد، وكل ذلك ممنوع على أفراد عامة الشعب. وفي المقابل، فإن الاستهلاك، في التراتبية النسبية، لا يخضع لتنظيم الأوضاع الاجتماعية، بل على العكس من ذلك هو الذي يدل عليها. ويصبح مفهوماً بالتالي أن ينفجر في ما يشبه المزاد بين أفراد يرغب كل منهم في تجاوز الآخرين. من هنا ينشأ الاستهلاك التفاخري لنخب العالم الثالث، وبصورة خاصة

استهلاكهم للبضائع الفاخرة المستوردة من أوروبا ـــ مشروبات وعطور وملابس ـــ والتي تتيح لمستهلكيها التباهي بأوضاع سامية من خلال استحواذهم على شعارات الحداثة.

يصل الأمر هكذا ببعض مؤرخي الاقتصاد الى التفكير بأن انبثاق الثورة الصناعية الأولى (1760 – 1830) لم يكن متمثلاً في تغير نمط الانتاج، كما اعتقد ماركس، وإنما في تبدل نمط الاستهلاك: لقد شهد القرن الثامن عشر، في انكلترا وفي أوروبا الشمالية، مساواة بين الأوضاع الاجتماعية لم يسبق لها مثيل. منذ ذلك الحين، أصبح بمقدور كل شخص أن يستهلك كل ما يرغب به، شرط أن يمتلك الوسائل المادية المناسبة. عام 1800، كانت لندن تعدُّ 900,000: سوق هائلة للأقمشة العالية الجودة والسلع الاستهلاكية التي لم تعد مقتصرة على نخبة معينة. تبع ذلك ارتفاع في الطلب استجاب لها العرض.

تسمح أعمال فيبلن باقتراح قراءة جديدة لكتاب مرسال موس **مقالة في الهبة** (1924). من المؤكد ان الهبة والهبة المضادة تنتميان الى **التوزيع**. ولكن في جميع الأمثلة التي يذكرها مرسال موس، وخاصة مثل **البوتلاتش**، تتواكب ممارسة التعاكس مع طفرة استهلاكية. خلال احتفالات البوتلاتش تقوم الجماعة المستضيفة والجماعة المستضافة باستهلاك الطعام بنهم كبير. وتتجاوز كمية الأطعمة التي تحضَّر أكثر التوقعات بطنة بالنسبة الى الحاجات الواقعية، مما يؤدي الى التبذير والى رمي كمية كبرى من الطعام. أما الأغطية والقوارب التي لا تستطيع الجماعة المضافة أن تحملها معها، فإنها تتلف أو ترمى في البحر أو في النار. لنلاحظ بان **البوتلاتش** يتموضع في إطار تراتبية نسبية، وبأنه يعيد تنظيمها. والافرط الاستهلاكي الذي يشكل مناسبة له متواكب هو الآخر مع عدم استقرار المواقع والطبقات الاجتماعية. أما في المبادلات النبيلة التي تتم بين وجهاء أو أفراد الطبقة الأرستقراطية، فإن التبذير، إن وجد، لا ينم عن قصد أو مباهاة.

يكمل المؤرخ الألماني نوربرت إلياس (N. Elias) نظريات فيبلن وموس. ولقد نشر عام 1939 كتاباً ترجم الى الفرنسية بجزأين: **حضارة التقاليد** (1973) و**حركية الغرب** (1976). يتساءل عن المنشأ التاريخي للممارسات "المتميزة"، أي ممارسات الطبقات الحاكمة. ويرى فيها نتيجة مسيرة قامت خلالها الملكيات

الأوروبية، والملكية الفرنسية بصورة خاصة، باخضاع الأسياد الاقطاعيين وتدجينهم في بلاط الملك. لقد تحولت المنافسة بين الأسياد من ميدان المعارك الى ساحات المبارزة، ثم الى البلاط الملكي. أجبرت تلك المسيرة **البلاطية** الأرستقراطيين على التمايز عن بعضهم، وعن بقية الطبقات الاجتماعية، من خلال اكتساب طرائق راقية في الكلام واللباس واللياقة والجلوس الى المائدة وتعريف المذاق "السليم" في ميدان الاستهلاك. تفترض تلك الممارسات أن يراقب كل شخص التعبير عن رغباته، ويسيطر على نزعاته، وأن يكون بشوشا حتى في وجه أشرس أعدائه، وأن يتقن تحليل مشاعره ومشاعر الآخرين. وهي تتوزع ضمن ما يسميه نوربرت إلياس، مستخدما مصطلحات علماء اللاهوت في العصر الوسيط، **الخصال** التي تمثل كل منها طبيعة ثانية غالبا ما تكتسب منذ الطفولة تحت تأثير ممارسات البيئة. ينتج عن تلك الخصال الذوق السليم وحسن التعامل لدى أشخاص متميزين "بشكل طبيعي"، بالمقارنة مع تميز مكتسب وظاهري لشخص لم يتوصل إليه إلا بعد أن يبذل جهدا كبيرا على نفسه.

رأى نوربرت إلياس أن العادات في ميدان الاستهلاك تفرض عادة من أعلى السلم الاجتماعي الى أسفله. ولكنه لاحظ وجود تيارات هامة تحصل باتجاه معاكس. يمكن أن نذكر، على سبيل المثال، ارتداء **الجينز** الذي قدم من بيئة العمال الأميركيين وأصبح جزءا من ملابس الأحياء الراقية في المدن. لقد استعاد بيار بورديو أعمال إلياس في كتاب بعنوان **التميز** (1979) يربط فيه ما بين الذوق الجمالي والطبقة الاجتماعية.

يبرهن إلياس وفيبلن أن عادات الاستهلاك تمثل دلالات على هوية الطبقة، وتحدد الشروط والأوضاع الاجتماعية. وما الطبقة أو الوضع سوى حالة خاصة من حقيقة أوسع بكثير: حقيقة الهوية الفردية والجماعية، التي تستحق معالجة خاصة.

الحضارة والاستهلاك والهوية

الهوية هي مبدأ اندماج ينطلق من داخل فرد أو جماعة. وهي تتيح لهم التعرف على بعضهم والتعريف بذاتهم. وتتمثل الهوية بمجموعة من المميزات

المشتركة بين أفراد الجماعة، تشكل أوالية اندماج الأفراد في الجماعة، وتميزهم عن باقي المجموعات.

ولا يمكن إعطاء تعريف نهائي للهوية. فهي أوالية دمج داخلي وتميز خارجي. تؤكد هذا الأمر أبحاث إيف دولابورت (1982) المذكورة آنفاً، عن التيدي والروكرز والبانك والمجموعات الشبيهة بهم. فبينما يمكن التعرف الى البانك من دبابيسهم وشعرهم المصبوغ بالألوان الصارخة، يلاحظ دولابورت أن ملابس التيدي «تتكون من أحذية بشرائط مربعة الزوايا وذات نعل سميك، ومن سترة طويلة نسبياً ومزدوجة اللون غالباً (...) أو من سترة قصيرة يشدها حول الخصر قماش مطاطي (تدعى **تيدي**، Teddy)... أما قصة شعرهم فتأخذ شكل موزة، يمكن أن تكون مزدوجة. مظهرهم العام شديد الأناقة، والنظافة التامة أمر أساسي لديهم». والصفتان الأخيرتان تميزانهم عن البانك الذين لا يهتمون لأناقتهم ولا يقيمون اعتباراً للنظافة.

وليست أوالية تكون الهوية عملية مستقلة، مثلها في ذلك مثل التكون الاثني. فالاثنتان تنطلقان من عوامل متعددة: الجغرافيا السياسية الاقليمية، وصراعات المصالح، وضرورة خلق مجموعات متضامنة في أوساط مدينية عدائية وغير محددة الهوية. وهما قادرتان على التوصل الى تشكيل إثنيات تتماهى كل منها مع نمط تكيف مع البيئة، والى تكوين حضارة ولغة. تجدر الملاحظة أن الاثنيات ليست، و لم تكن أبداً، كيانات ثابتة ومغلقة و"طبيعية". فلكل منها تاريخ تتحدد من خلاله. هذا السبب هو الذي يدفع عدداً كبيراً من علماء الاثنولوجيا الى تجنب استخدام مصطلح "إثنية". وهم يترددون في جمع كيان مجتمعي يعملون على تتبع حركيته. ولكننا نبالغ إن أنكرنا وجوده.

إن عادات الاستهلاك، في ميدان الغذاء والسكن واللباس والزينة والتسلية والموسيقى، هي عناصر قوية في الانتساب الى جماعة أو إثنية. لنذكر، على سبيل المثال، الطعام، الذي سبق ذكره. حتى في فرنسا المعاصرة، حيث اغتنت الموارد الغذائية بمصادر مختلفة ذات أصول آسيوية أو أميركية وغيرها، فإن غالبية السكان — من جميع الطبقات — ما زالت تحافظ على مفاهيم دقيقة بخصوص الطعام الشرعي الذي يمكن تناوله مع العائلة أو في مطاعم المؤسسات أو الجامعات، وحتى

في الاستثناءات المباحة مثل وجبة يتم طلبها من مطاعم ماكدونالد، أو في وجبة يتم تناولها في مطعم صيني أو مغربي من أجل التمتع بمذاق طعام غريب.

لقد حاولت ماري دوغلاس وعالم الاقتصاد بارون إيشروود تصوير العلاقات القائمة بين الاستهلاك والهوية كواحدة من المعلومات المرتبطة بالثقافة. انتقد هذان المؤلفان، في كتاب مشترك نشراه عام 1978، النظريات الاقتصادية الخاصة بالاستهلاك وبضده، أي التوفير. تدعي تلك النظريات بأن للبشر حاجات، وبأنهم يسدون تلك الحاجات باستهلاكهم سلعاً مفيدة، أي ذات قيمة استعمال. تلك النفعية، التي تعود الى عقلانية القرن الثامن عشر، تتمثل في ميدان الانثولوجيا بمؤلفين كبر يأتي في طليعتهم مالينوفسكي.

لا يمكن أن ينكر أي إنسان بأن للبشر حاجات. ويسلّم الجميع بأن الانسان البالغ يحتاج الى امتصاص 2500 وحدة حرارية في اليوم. ولكن ذلك لا يفسر تفضيله حساء لحم العجل على شوربا الخضار أو المحار المطبوخ بالحليب على المحار النيء. في المنظور النفعي تبقى أغلب الخيارات والعادات الاستهلاكية دون أي تفسير.

لكي نتوصل الى فهمها، علينا الانطلاق من كون المهمة الأساسية للاستهلاك هي إعطاء معنى معين. فالاستهلاك هو وسيلة اتصال غير كلامية. لقد استند دوغلاس – إيشروود إلى أعمال دوركهايم وويبر وليفي- شتروس لكي يربطا عادات الاستهلاك باثنين من أبعاد التنظيم الاجتماعي ـــ الفرز والجماعة ـــ يتقاطعان بصورة ينتج عنها أربع نماذج للمجتمعات، تتصف على التوالي بأربع نماذج للاتصال والاستهلاك. ويقيس عامل الفرز درجة التواصل أو العزلة، التي قد تعلو أو تنخفض، بين الأفراد أو بين الجماعات.

هناك مجتمعات ضعيفة الجماعات وضعيفة الفرز، مثل مجتمعات الرأسمالية التجارية الغربية في القرن الثامن عشر. فالفرد متروك فيها لنفسه وللمنافسة. وهو يوفر ويكدس لمصلحته الخاصة، كما أن عادات استهلاكه تمثل مقياس نجاحه.

وهناك مجتمعات ضعيفة الجماعات وقوية الفرز، تنعدم فيها حوافز التوفير والاستثمار ورفع مستوى الاستهلاك، لكون الفرز يحد من المنافسة. ذاك هو وضع المجتمعات الزراعية التي ينتظم فيها الاستهلاك والانتاج بناء لأهداف محدودة.

وهناك مجتمعات قوية الجماعات وقوية الفرز، مثل المجتمعات النَسَبية الـــتي تمتاز بممارسات محدودة ومعايير تنحو الى المساواة. يحرم الفرد فيها من توفيره لصالح الجماعة، بينما تظهر المنافسة فيها بين الجماعات التي تكدس كل منــها لنفســها، وأحياناً على سلّم شديد التفاوت.

وهناك أخيراً مجتمعات قوية الجماعات وضعيفة الفرز، نجدها في حـــالات نادرة نسبياً، مثل الجمعيات الدينية في الكاثوليكية التقليدية. في تلك الحالات يكون التوفير والاستهلاك جماعيين، وتتم الاستفادة من الرهبنة الفردية فيبلغ التكديـــس أحياناً كميات هائلة.

في تلك الحالات المختلفة، تتيح عادات الاستهلاك للفرد الذي يعتمدهـــا أن يدخل في بعض الجماعات، وأن يتماثل مع أعضائها، وتجبره على الخـــروج مـــن جماعة أخرى. لقد أعطينا سابقاً عدداً من الأمثلة عن ذلك، فلنتحدث الآن عـــن الخروج من جماعة والدخول في أخرى. إن نمط ارتداء الملابس لدى البانك يستبعد من الجماعة كل من لا يشارك فيه. وفي المقابل فإن أي رجل أو امـــرأة يرغـــب بالانضمام الى الجماعة ملزم بارتداء تلك الملابس وبالتزكية من قبل بعض الأعضاء. وتعني عملية الدخول أن ذلك الانضمام قد يحصل بالقوة، وبمبادرة من الشـــخص الراغب به. يصف جوستان غاندولو (1989) الطريقة التي يكدس فيـــها أعضـــاء "جمعية البيئة والأشخاص الأنيقين" الكونغولية مجموعات من الثياب ذات الماركات الشهيرة، ويصبحون حقيقة من "الأكابر" المعترف بهم كذلك، حتى وإن لم يحصل ذلك إلا لوقت قصير، خلال "نـــزولهم" الى برازافيل. ويلعب نفس ذلك الـــدور الاستهلاك المتباهي لدى حديثي النعمة الأميركيين أو نخب العالم الثـــالث، الذيـــن يصفهم فيلن. ولكي ينـــزل الانسان في فندق كريون، فـــلا يكفيـــه أن يمتلـــك الوسائل المادية فقط، بل المظهر أيضاً.

تجعل الملاحظات السالفة من الصعوبة بمكـــان التفريـــق الجـــذري بـــين الضروريات والكماليات في ميدان الاستهلاك. فمثلاً، يستطيع الغربي أن يعيـــش اليوم دون تلفاز أو تلفون ودون السينما أو الفيديو، أو قراءة الصحف أو ارتيـــاد المقاهي والمطاعم. ولكن من يتخلى عن ذلك ينسلخ عن محيطه ويقبع خارج الزمان والمكان اللذين يدور فيهما الشأن الاجتماعي المعاصر.

لنسجل أخيراً أن توجهات التواصل هي توجهات **مادية**. وهذا ما يدعونا الى أن نختم هذا الفصل بتحليل للحضارة المادية.

الحضارة المادية ووضع الموضوع:

الشخص - الموضوع أو البضاعة

يأخذ كل من بودريارد وماري دوغلاس وبارون إيشروود ـــ كل على طريقته الخاصة ـــ الموضوع كعلامة، أو شيء يشبه الكلام، أو توجه نحو معنى، أي **وسيط** إتصال وعنصر هوية ودمج أو استبعاد. وهذا بالتأكيد مظهر مهم لموضوع الاستهلاك. ولكن اعتبار الموضوع مجرد علامة ينتج تجريداً للمادية التي تميزه عن الكلمة. فالموضوع المادي يندرج في الزمن: لقد تم تشييد قصر فرساي أو الانفاليد في عصر لويس الرابع عشر. وساعة الجيب التي ورثتها عن أحد أجدادي هي **ذكرى** غالية ولا تستبدل بقيمتها المادية، حتى وإن لم تكن ذات قيمة تجارية كبيرة. فإذا ما فقدت مني أحسست بألم عميق؛ ولا يجدي حينها أن أشتري بديلاً عنها، حتى وإن كانت ساعة من نفس الطراز.

ولكونه يندرج في الزمن، فإن الموضوع المادي يأخذ حيزاً مكانياً ويلعب دوراً في تنظيم المسافات. إن مسكن العازب، والشقة السكنية، والمنزل الريفي، والأشياء التي توضع فيها، تنظم الفضاء الداخلي والخارجي بألف وسيلة مختلفة. ويمكن أن يفرش ذلك المنزل اعتماداً على الارث، بشكل يختصر المدى الخارجي للأسلاف: من الجدة التي رتبت تلك الزاوية، إلى الجد الذي أحضر تلك التحفة الأثرية، الخ.

وبما أن كل موضوع يشكل مؤشراً مادياً على الزمان والمكان، فإنه يكتسب تاريخاً خاصاً به يمكننا الإحاطة به مثلما نحيط بقصة حياة. وتحدد المسيرة الاجتماعية للأشياء ضمن فئتين كبيرتين: الإطار شبه الطبيعي للأشياء المتداولة من جهة، وإطار البشر المشخصنين والمتميزين، الذين لا يباعوا أو يشتروا، من جهة أخرى. تطاول هذه الازدواجية البشر كما يطاول الأشياء. فهناك بشر جردوا من شخصيتهم وتم تداولهم في السوق خلال كل العصور وتحت كل سماء، في إطار ما يمكن أن نعمم عليه تسمية العبودية. وعلى عكس ذلك، هناك أشياء يتم سحبها

من التداول وإكسابها سمة شخصية كاملة. تلك هي حالة خاتم أو قطعة أثاث أو لباس يتم إدخالها في عالم مشتريها الخاص.

إن فئتي **الشخص والبضاعة** تتشكلان ثقافياً. ويمكن أن ينتقل شخص ما أو شيء ما من هذه الفئة الى تلك، وأن يكون **متداولاً أو مشخصناً**. ولا يفصل بين هاتين الفئتين أي حاجز نهائي، فهما مرتبطتان من خلال أواليات يمكن أن يتم في نهايتها انتقال شخص أو شيء من هذه الى تلك وبالعكس.

ويمكن أن تتمثل فئتا الشخص والشيء المادي القابلتان للتداول في الجسم البشري ذاته. نذكر على سبيل المثال أشكال البغاء المختلفة، أو بيع الدم أو الأعضاء. وبنفس الطريقة، فإن بعض اليابانيين الذين يقومون بوشم كامل جذعهم أو حوضهم، يبيعون جلودهم في حياتهم لبعض الهواة الأغنياء الذين يأتون ليطالبوا بحقوقهم عند وفاة الشخص الموشوم.

يبدو ميدان التبديلات الجسدية كدلالات على الهوية ذا أهمية خاصة بسبب التباسه: فهو يحقق العبور بين المادة الجماد والجسم البشري. تحقق المادة في الجسم على شكل صبغة أو ترميم أو تجميل. ويعامل الجسد كمادة يتم تشكيلها بزيادة أو إنقاص بعض العناصر، وبممارسات تهدف الى نحت أشكالها (الجراحة التجميلية، الترميم، الرياضة، زرع الأعضاء، التنحيف). تؤدي التعديلات الجسدية الى شخصنة الجسم. ولا يتعلق الأمر هنا بمجرد علاجات تجميلية يمكن محوها، بل بتعديلات جسدية دائمة، مثل دلالات التقديس أو علامات الوجه، كثقب الأنف أو الشفتين أو شحمة الأذن بهدف إدخال حلق أو حلية أخرى، أو تشويه الجمجمة أو القدمين، أو إطالة العنق عبر تكديس العقود حوله، أو الوشم، أو إدخال تعديلات على الأعضاء الجنسية من خلال ختان الذكور أو الإناث، أو الخصاء لدى الرجال، أو الندوب التي تجري على الوجه كما عند بعض الهنود الحمر أو طلاب بروسيا. هذا التعامل مع الجسم على أنه شيء قد يؤدي، في حالات قصوى، الى طرح مسائل أخلاقية صعبة الحل، بقدر ما تتعارض مقتضيات الهوية مع احترام الكمال الجسماني لدى البشر.

إن سيرة حياة الإنسان عبر سيرة التعاطي المادي مع جسده تبرر الانتقال الى سيرة حياة الأشياء. وتظهر إمكانية هذا الانتقال أن الشيء ليس مجرد علامة.

يمكن اللجوء الى مثل حي لتوضيح ذلك: تحاول منظمة الصحة العالمية إدخال استخدام الواقي الذكري إلى افريقيا، في إطار حملتها لمكافحة الإيدز. وينصب مجهودها الأساسي على تعميم الواقيات وبيعها من جهة، وعلى نشر المعلومات عن فوائد استخدامها الصحيح. فإذا ما عمدنا، بهذه المناسبة، الى رواية سيرة حياة الواقي الذكري ما بين رفوف الصيدلية أو الدكان الى مرحلة إتلافه، نتوصل الى بعض الاكتشافات المعبرة: على أثر شرائه، يصبح هذا الشيء داخلاً في الميدان الشخصي للعلاقة ما بين الشريكين ومعبراً عن قيم عاطفية وأخلاقية: الثقة واللذة والريبة والمحظورات والاهتمام بالنفس وبالآخر. وتبرهن دراسات أجريت في افريقيا بأن عدداً غير قليل من الرجال يعمدون الى نزعه قبل بلوغ اللذة، أو يتعمدون تمزيقه. أما الذين يحافظون عليه فإنهم يصطدمون بصعوبة: كيف يتخلصون منه بطريقة مقبولة مع العلم بأنه يحتوي على سائلهم المنوي، أي على إمكانية التكاثر لديهم، أي مادتهم الحياتية؟ في هذه المرحلة يصبح الشيء مشخصناً الى أقصى الحدود، ويعبر المعنيون بالأمر عن حيرتهم حيال ما يجب فعله، لكونهم لا يستطيعون تقبل فكرة رميه في المرحاض أو سلة المهملات. يفسر إذن سحب أو تمزيق الواقي قبل الأوان على أنه حل وسط بين تعليمات الجسم الطبي والمقتضيات الرمزية والأخلاقية للحضارة المحلية. هكذا يصبح من الأجدى لحملات منظمة الصحة العالمية أن تتركز على سؤال: "ما العمل بعد الاستخدام؟" أكثر من تركيزها على: "كيف نستخدمه؟ ولماذا؟".

في ميدان مختلف تماماً، تبين سيرة حياة سوار صنعه حرفي من تروبرياندا، ثم حصل تُبادله في إطار "الكولا"، واشتراه بعدها مسافر أوروبي ضمه الى مجموعته، ثم بيع مرة أخرى بعد موت صاحب المجموعة، واستحوذ عليه متحف، تبين أن هبة تحولت الى بضاعة ثم سحبت من السوق، ومن الإطار الذي دخلت فيه، وأعيدت الى السوق من جديد حيث اكتسبت إطاراً جديداً في متحف إثنوغرافي غربي متخصص في عرض حضارات مختلفة، فساهم أيضاً في إظهار صورة هذه الحضارة التي تنحو الى تشييء الآخر من خلال عرضه في متاحفها.

في المجتمعات الصناعية الحديثة، يبني الأفراد والجماعات عوالم متماثلة من خلال جدلية يومية للتداول والشخصنة. وكمية البضاعة كبيرة لدرجة لا حصر لها.

ولكنها تحدد كبضاعة من خلال أواليات ثقافية - اجتماعية مختلفة: التصنيع في المصانع؛ الإنزال الى السوق عبر مؤسسات مثل تجار الأثريات، أو أسواق البرغوث، أو صالات البيع، أو الصحف المتخصصة بالبيع من شخص الى شخص، أو الشراء بين الأقارب في إطار إرث مشترك. أضف الى ذلك أن كل شخص أو كل جماعة قد يرث أو يتلقى كهبة عدداً من الأشياء. والإطار المادي المحيط بشخص أو بزوجين أو بمؤسسة هو نقطة التقاء السير الذاتية للأشياء التي تجتمع في عالم ذاتي خاص.

أنتروبولوجيا الاستهلاك

نلخص ما لنا. يمكن تعريف الاستهلاك على أنه استخدام للسلع والخدمات يقوم بمهمة مزدوجة: إعطاء هوية ومعنى ووضع اجتماعي من خلال تأمين حاجات المستهلكين. وله ميادين مختلفة: غذاء ولباس وحلى وسكن وأثاث ورفاهية وتسلية. كما أنه قد يكون فردياً أو جماعياً.

ورغم اختلاف مظاهره فهو قابل للدراسة كميدان موحد ينتمي الى الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية؛ فعادات الاستهلاك مؤشر على التنظيم الاجتماعي وحركيته. وفي المجتمعات المتراتبة بصورة ثابتة، يتحدد الاستهلاك بالأوضاع الاجتماعية. أما في مراحل التراتب المتحرك وبروز فئة من الأغنياء، فنلاحظ طفرات من التنافس الاستعراضي ترتسم من خلالها حدود الطبقات الاجتماعية. وحسب كون المجتمعات محددة الفرز أم لا، وكون جماعاتها محددة التشكيل أم لا، تختلف الممارسات الفردية والجماعية في التكديس أو الاستهلاك. إن استخدام السلع، و"حسن" السلوك، والذوق الفني هي مُصنَّفة ومصنِّفة. فهي تسمح للطبقات الاجتماعية بأن تتمايز عن بعضها.

إن الاستهلاك مصدر للهوية الفردية والجماعية. والسلع المادية هي منتجة للمعاني، فهي علامات تتيح التواصل بين المكرَّسين، واكتساب هوية الجماعة، والدخول في جماعة يتمنى الفرد الانتماء اليها، واستبعاد الأفراد أو الجماعات التي لا تتمتع بالمعايير المطلوبة. والعلاقة مع الأشياء هي ميدان لأوالية تَشَكُّلٍ متبادل ما بين

الذات والموضوع تمر في لحظة إرتهان للهبة أو تداول تجاري للشيء، ولكنها منتجة للتعامل الاجتماعي.

تنطبق هذه العموميات على المجتمعات التقليدية مثلما تنطبق على المجتمعات التجارية أو الصناعية. لدى هذه الأخيرة، يلعب المال، بالحرية التي يعطيها، دور أداة تشكيل لهوية الأفراد والجماعات. ولكنه ليس الأداة الوحيدة: إن انتقال ميراث عائلة، أي المؤشر المادي لذكرى الأسلاف، يمتزج مع شراء سلع من أسواق تتخذ أشكالاً مؤسساتية مختلفة، فينتج عالماً ذاتياً وعائلياً فريداً، ولكنه ممكن التصنيف تبعاً لمختلف أنماط الحياة. إن مادية الشيء المشترى أو المنقول تجعل منه علامة فارقة لا يمكن حصرها ضمن إطار العلامة المنطوقة أو المكتوبة.

خلاصة القول أن الحضارة المادية هي ميدان دراسة أنتروبولوجية مرتبطة بكون "الانسان العاقل" يمتلك جسداً منتمياً للمادة تشكل في فترة ما قبل التاريخ عضوياً واجتماعياً وعقلياً عبر علاقاته بالأشياء والبيئة.

لمعرفة المزيد

لا يوجد أي مرجع باللغة الفرنسية يستعرض، وإن بشكل جزئي، المعارف الحديثة عن أنتروبولوجيا الاستهلاك. ولكن الكتب الثلاثة التالية تضيء على بعض جوانب الموضوع:

Fischler, Cl., **L'homnivore**, Paris, Odile Jacob, 1990, 414 p.

خلاصة للمعارف الحالية عن أنتروبولوجيا الاستهلاك، مع ثبت هام بالمراجع والمصادر، وهو يقترح منهجاً في القراءة ممكن التطبيق في ميادين أخرى من الاستهلاك.

Hall, E.T., **La dimension cachée**, Paris, Seuil, 1971.

Leroi-Gourhan A., **Milieu et techniques**, Paris , Albin Michel, 1973.

لوحة عامة عن تقنيات الاستهلاك في المجتمعات التقليدية.

الفصل الخامس عشر

الاقتصاد والأنتروبولوجيا

نقدم ملاحظتين كخلاصة للفصول المخصصة للأنتروبولوجيا الاقتصادية.

نهاية الأنماط التوحيدية

تاريخياً، تجمعت المحاولات المبذولة من أجل تنظير النشاطات الاقتصادية تحت لواءين: راية التوزيع، وراية الانتاج.

إذا كان ذانك المعسكران (معسكر نظريات التوزيع ومعسكر الانتاج) قد تعارضا حتى وقت قريب بطريقة إيديولوجية أحياناً، فيبدو أنهما توقفا عن ذلك، ليس على حساب كل منهما، بل على حساب أنماط شرح شمولية تنطلق من مبدأ واحد.

عدا عن ذلك، فإن الحدث الاستهلاكي، الذي تعرض لاهمال نسبي من قبل علماء الاقتصاد، أو الذي أُدرج ضمن فئات النفعية، قد فرض نفسه على اهتمام علماء الاجتماع والأنتروبولوجيا على السواء، إلى جانب العمليتين الاقتصاديتين الأخريين. لقد أضحى من المستحيل اليوم أن ننظِّر للاقتصاد انطلاقاً من مبدأ تنظيمي واحد: توزيع أو إنتاج أو استهلاك.

لماذا ؟ في الأساس، لكون جميع المحاولات التنظيرية ذات الرؤية الشمولية قد ارتكبت خطأ إغفال بعض الأمور. فالسوق ليس حقيقة قائمة بذاتها. إنه مكان التقاء العرض والطلب والمبادلات. وهو مكان لقاء بين البشر، بين المهتمين. والأمر ذاته ينطبق على التعاكس، الذي ما هو بشيء، بل بسلسلة من التفاعل بين المساهمين. والإنتاج، في النهاية، حتى وإن كان يترل الى ميدان العمل مواداً وأدوات

مادية، فهو ليس شيئاً حقيقياً. فهو مجموع العمليات التي يدخل فيها المنتجون للحصول على النتائج التي يهدفون إليها.

إذا كانت الفصول الثلاثة السابقة تتركز على العمليات الاقتصادية الثلاثة الكبرى، فذلك لغاية تحليلية بحتة. ولنسجل بأن الملخص لا يتحقق في الواقع مما يمكن أن نسميه **الاقتصاد**، لكون هذا الأخير لا يوجد بمعنى الكلمة، بل توجد **عناصره**.

فالعناصر – أفراداً أو جماعات – هي التي تنتج وتأخذ وتعطي وتبيع وتشتري وتستهلك، بدرجات متفاوتة. ولا يمكن القيام بخلاصة نظرية عن النشاطات الاقتصادية إلا من خلال أنتروبولوجيا إقتصادية للفعل ولمن يقوم به. ولا يقتضي التفتيش عن المبدأ الناظم للاقتصاد لا في السوق، ولا في الانتاج، ولا في المنطق الاستهلاكي، وإنما في التوجهات الفردية والجماعية الهادفة الى تحريك تلك الميادين الثلاثة للفعل. لنأخذ مثل قضية الهوية للتدليل على هذه النقطة. وستكون هذه ملاحظتنا الثانية.

تعريف الهوية

الهوية، كما ذكرنا، هي مبدأ تلاحم يكمن لدى فرد أو جماعة. وهي تسمح لهم بالتميز عن الآخرين وبالتعرف الى أنفسهم والتعريف بها. في الإطار التاريخي لازدهار الرأسمالية الصناعية، إنساق ماركس الى الربط بقوة ما بين الهوية والتنظيم الاجتماعي **للإنتاج**. فلقد كانت الهوية البورجوازية مبنية، بنظره، على أسس الانتماء الى طبقة رأسمالية. كما كان تحليل مماثل يربط الهوية العمالية بوجود البروليتاريا.

على عكس ذلك، يدعو كتاب موس، "مقالة في الهبة" إلى إرساء التمايز والهوية على قواعد **التبادل**. فالمساهمون في الانتاج يتمايزون عن بعضهم من خلال كونهم مبادلين. تلك هي حالة سكان كل واحدة من جزر تروبرياندا الذين يتم فيما بينهم تبادل النساء والأساور والعقود والكلام، والذين يطورون، بانتمائهم الى جماعات مبادلة، تماسكا داخليا وهوية خاصة بهم.

وأخيراً، تظهر أعمال نوربرت إلياس أن مختلف الفئات الاجتماعية تتمايز عن بعضها بأنماط حياتهم وعادات **الاستهلاك** لديها. فهويات البانك والتيدي والبورجوازيين والمزارعين تترسخ وتظهر من خلال ملابسهم ومساكنهم وغذائهم.

والواقع هو أن العامل لا ينتج وحسب؛ فهو يشتري ويبادل ويستهلك. والتروبرياندي الذي يصوره مالينوفسكي لا يعطي ويأخذ فقط. إنه ينتج ويستهلك أيضاً. والبورجوازي الذي يصفه بورديو لا يكتفي بالاستهلاك. وهو، كمدير مؤسسة أو مهندس أو اختصاصي، يدخل في عملية الانتاج. كما أنه يمثل، من جهة أخرى، عنصراً من عناصر التبادل.

نستنتج من ذلك أن كل عمليات الانتاج والتبادل والبيع والشراء والاستهلاك هي منتجة للتمايز والدمج والابعاد والهوية. ولا تتحدد الهوية العمالية بنمط مساهمتها في النشاط الاقتصادي فقط، وإنما أيضاً بانتمائها الى شبكات محددة من أشكال التماسك، وببعض العلاقة بالمال والسوق، وبنمط حياة خاص.

لا يمكن للتراث الأنتروبولوجي الإدعاء بالحلول مكان دراسات علماء الاقتصاد. ولكن بامكانه أن يوجه لها نقداً بنّاءً عبر تبيان العلاقات الموجودة بين أحداث الانتاج والتوزيع والاستهلاك من جهة، والمجتمع والحضارة من جهة أخرى، لكونه معلوماً بأن العناصر الفردية والجماعية هي التي تؤسس لتلك العلاقات.

والأبعاد العملية لذلك النقد مهمة جداً، ولكنها لا تلقى على وجه العموم التقدير المطلوب لدى عناصر النمو الاقتصادي. فالأنتروبولوجيا تبرهن، كما ذكرنا، بأنه الاقتصاد، كعملية مجردة، لا وجود له. ما يوجد فعلاً هم الأشخاص الذين يقومون بالخيارات، والذين ينتجون ويبادلون ويستهلكون **تبعاً لمقاييس إدراكهم وفعلهم**. وتلك المقاييس محددة اجتماعياً وثقافياً.

يبدو التباعد بين منهج دراسة اقتصادي ومنهج أنتروبولوجي، مثلاً، في الدراسات عما اصطلح على تسميته "الدول المتخلفة". إن الدراسات الاحصائية التي قامت بها عالمة الأنتروبولوجيا الأميركية جانيت ماك غافي (Janet Mac Gaffey) عام 1991، تبين أن الانتاج الداخلي الصافي في زائير مرتفع ثلاث مرات

عما تذكره احصائيات البنك الدولي. أكثر من ذلك، فليس من الممكن مقارنة الاقتصاد الشكلي والاقتصاد الذي لا شكل له، مع كون كل منهما يرتبط بالآخر في مسيرته. تتحدث ماك غافي، في هذه الحالة، عن اقتصاد "حقيقي" يشمل مجموع القطاعات، ويرتكز في جزئه الأساسي على تخصيص الدولة، بل إجرامها، وذلك لوجود جميع أشكال التهريب اللامشروع: تهريب البضائع، واستخدام الموارد العامة في خدمة المصالح الخاصة، والعصابات المسلحة.

في مقابل كل أولئك الذين يعولون على الاقتصاد اللاشكلاني أو الحقيقي، أو على خصخصة الدولة من أجل تحقيق النمو، يركز علماء الأنتروبولوجيا على الكلفة الاجتماعية أو الاقتصادية لتوجه كهذا. فإذا ما كان للنمو أن يرتكز الى الحركية الثقافية الاجتماعية المحلية، فإنه لا يستطيع الاستغناء عن إدارة حازمة للموارد، وعن توجيه للتفاوت بين المواطنين والتكديس الفردي نحو غايات النمو.

لم نذكر تلك الحالة إلا على سبيل المثال. فالنقد والتقديمات الأنتروبولوجية لا تقتصر على ميدان النمو الاقتصادي. إنها تلامس إدارة المشاريع، والممارسات الزراعية، وتنظيم العمل، وعادات الاستهلاك.

الجزء الخامس

البحث الميداني

ليست الأبحاث الميدانية الاثنية - الأنتروبولوجية سوى حالة خاصة من المسح الاجتماعي في العلوم الاجتماعية. فهي تخضع لنفس المخطط العام الذي يفترض أربعة مراحل: 1 - مشروع البحث؛ 2 - تطبيق مناهج وتقنيات البحث؛ 3 - تحليل المعطيات؛ 4 - عرض النتائج.

ولكن يجدر بنا التركيز على ما شكّل، حتى أيامنا هذه، التمايز الأساسي للبحث الميداني الاثني - الأنتروبولوجي عن عمليات المسح التي تمارس في بقية الميادين. إن ذلك لا يتمثل في موضوعات البحث، من مدن وسلطة واقتصاد ودين، التي يتطرق اليها عالم الاجتماع وعالم الاقتصاد والمؤرخ. كما لا يتمثل في المناهج المطبقة، من ماركسية ومقاربات نماذجية أو بنيوية أو وظائفية، مشتركة بين علوم مختلفة. يتمثل التمايز في **الحميمية الوثيقة** التي تنشأ بين الباحث وجماعة أو منطقة أو طائفة سياسية أو لغوية أو سكنية، عبر التواصل القائم خلال الدراسة. ولقد نشأ ذلك التواصل بفعل الاقامة الطويلة المفروضة على الباحث في بيئة موضوعه الاثنولوجي.

علينا توضيح التباس حول هذا الأمر: لما كانت الأنتروبولوجيا قد أصبحت علماً معروفاً، فلقد نتج عن ذلك طلب يومي من قبل المؤسسات أو السلطات العامة أو المحلية على القيام بدراسات إحصائية إثنية - أنتروبولوجية عن تلك البيئة الاجتماعية، أو ذلك الحي في تلك المدينة، أو النموذج الذي تمثله تلك المؤسسة أو ذك الحدث الاجتماعي. ويظهر التمويل والشروط التي تلقي بثقلها على تلك العقود وتنفيذها أن من يوصون عليها يعتقدون بأنه من الممكن التوصل الى نتائج مرضية على أثر أبحاث ميدانية قصيرة الأمد: أسبوعين أو عدة أسابيع على الأكثر.

إنهم يقرون بأهمية نتائج الدراسات الاثنية - الأنتروبولوجية دون الانتباه الى أمر بنيوي أساسي: التعرف الوثيق، ومن الداخل، والذي لا يمكن بلوغه إلا إذا تم تقبل الباحثين من الجماعة المدروسة، وإذا ما شاركها أولئك حياتها يوماً بيوم. فلا يمكن اكتشاف العلاقات الاجتماعية في مدينة مناجم إلا خلال مناسبات نادرة: إضراب أو حادث في منجم. كما أن الدورة الزراعية أو الطقوسية أو الاحتفالية تستغرق عاماً. بينما تستغرق دورة الحياة عشرات الأعوام. والاحتفال المسمى "سيغي" عند الدوغون لا يحصل إلا مرة كل ستين سنة. لقد اعتاد علماء الاثنولوجيا أن يأخذوا وقتهم الكامل في احتكاكهم مع المجتمعات الأخرى.

ويجب التركيز على كون الأبحاث الميدانية الاثنوغرافية هي دراسات مكلفة، بل باهظة التكاليف، لكونها تحتاج الى وقت ومال. ويكمن فن تلك الدراسات في إتقان استعمال الوقت، الذي هو محدود بالضرورة، بطريقة تتيح التقاط اللحظة والمدة المناسبتين.

بعد أن نحفظ في ذهننا هذه الضرورة الزمنية، ننتقل الى استعراض النقاط الأربع الأساسية في هذا الجزء الأخير: مشروع البحث، ومناهجه، وتحليل المعطيات وعرض النتائج.

مشروع البحث

خلال عدة عقود، كان الهدف الرئيسي للأبحاث الميدانية الاثنو - أنتروبولوجية إحصاء وتوصيف المجتمعات غير المعروفة أو غير المعروفة جيداً. هذا ما أنتج الدراسات الأحادية الكبرى التي شكلت أساس هذا العلم: الأرغونو عند مالينوفسكي، والأندنام عند رادكليف - براون، والدوغون عند غريول، والنوير عند إيفانز-بريتشارد. وهكذا ارتبط بكل مجتمع اسم الاثنوغرافي الذي درسه.

وبقدر ما كان العلم يتطور، كانت أبحاث ميدانية متزايدة العدد تحدد لنفسها هدفاً يتجاوز دراسة مجتمع ليطاول فئة من الأحداث (الممارسات الدينية مثلاً)، أو مساهمة في النظرية الأنتروبولوجية (مثل دراسات فرانسواز إريتييه F.Héritier عن أنماط علاقات القربى المسماة "وسطية التعقيد"). ونستطيع أن

نذكر أيضاً، على سبيل المثال، دراسات بياتريس لوفيتا (Béatrix Le Wita) عن البورجوازية الباريسية ذات التراث الكاثوليكي. لم تكن هذه الأخيرة راضية عن النظريات المتأثرة بالماركسية أو بالإدارة الشاملة (macro-mangement)، فحاولت القيام ببحث إثنوغرافي عن الثقافة البورجوازية المعاصرة في كتابها **لا مرئية و لا معلومة** (Ni vue ni connue) (1988). كان منطلقها أن البورجوازية أو البورجوازيات لا تتحدد فقط بالمكانة التي تحتلها في علاقات الإنتاج، ولا بمعطيات الفرز أو الحراك الاجتماعي- المهني، وإنما بثقافات خاصة بها أيضاً.

إن غايات الاثنو - أنتروبولوجيا، ومناهجها بالتالي، متممة إذن لغايات ومناهج العلوم الاجتماعية الأخرى. وإن دراسة كاملة عن البورجوازيات لا يمكنها تجاوز المسح الكمي ذي الطبيعة الاقتصادية أو الاجتماعية أو الديمغرافية، سواء من حيث نمط الأسئلة أو المعالجة الاحصائية للمعطيات الرقمية عن الارث العائلي، وكيفية انتقاله، وفعالية فئات أو مجموعات الأشخاص، وتحديد منطقة السكن البورجوازي في المدينة. كما يتوجب، إضافة الى ذلك، صياغة تاريخها.لنركز على هذه النقطة: ليست الأنتروبولوجيا علماً مغلقاً ومكتفياً بذاته. إن الدراسة الاثنوغرافية للثقافات البورجوازية أمر في غاية الأهمية. وهو يصبح مهماً أكثر عندما نستطيع أن نحدد كم من البشر، في فرنسا مثلاً، يتقاسمونه: عشرة آلاف أم نصف مليون؛ ثم أن نحدد توزعهم الجغرافي وحراكهم الديمغرافي. في المقابل، تخطئ نظرية الادارة الشاملة للبورجوازية هدفها إن لم تُستكمل بمقاربة إثنوغرافية.

بعد تحديد الأهداف، ينتقل عالم الاثنولوجيا الى **ميدان** بحثه. هذا ما نعني به الجماعة أو المكان أو المجتمع الذي سيقوم فيه عالم الاثنولوجيا ببحثه. في بداية القرن العشرين، عارض عدد من علماء الاثنولوجيا، ومالينوفسكي من بينهم، ما كانوا يسمونه "إثنولوجيا الشرفة". كنت هذه الأخيرة تقضي بأن يتخذ الباحث مركزاً له في مكان إقامة تقدمه له الادارة الاستعمارية، وبأن يجلس قبل الظهر على الشرفة حيث يدعو السكان المحليين الى الحضور لديه فيقيم حواراً معهم. لقد شكلت إثنو - أنتروبولوجيا الشرفة تقدماً أكيداً بالنسبة إلى إثنولوجيا المكتب المغلق. ولكن مالينوفسكي نجح في إقناع زملائه بالخروج من الشرفة وبالذهاب الى حيث يقيم السكان الأصليون ومشاركتهم حياتهم. هكذا ابتدأت **المراقبة المشاركة** التي طبقها

كثير من الشهود دون أن يدركوا ذلك، وقبل أن يتم اعتمادها في ميدان العلوم الاجتماعية. وتفترض تلك المراقبة مشاركة **حقيقية** في نشاطات الأشخاص الذين يقوم بمراقبتهم، حسب فئة السن أو الجنس أو الوضع التي يمكن لعالم الاثنولوجيا أن يندرج فيه من خلال التفاوض مع مضيفيه، وذلك بناء لرغباته وللمكانة التي يوافق هؤلاء على إعطائها له. فإذا ما كان عالم الاثنوغرافيا امرأة، على سبيل المثال، وأن هذه الأخيرة كانت تقوم ببحثها في الصحراء الافريقية الداخلية، سيكون عليها أن تساهم في زراعة الأرض وفي أعمال المطبخ، وأن تشارك النساء فيما يفعلن أوقات التسلية والاحتفالات. وإذا ما كان رجلاً، وجب عليه أن يشارك في استصلاح الأرض وفي الحصاد والقطاف.

إن المراقبة المشاركة هي هدف مثالي يجدر العمل على بلوغه، ولكن ما من أحد إلا ويبقى بعيداً عنه قليلاً لكون **الوضع على الأرض** يحول دونه. ويمكن تعريف هذا الوضع بمجمل العلاقات المعقدة التي تنشأ بين المراقب ومن هو في ضيافتهم. إن وضعية الأرض هي تشكل غريب يرتبط بالمميزات الخاصة للأرض وبالمعادلة الشخصية للباحث.

ويمكن أن يخص المضيفون عالم الاثنولوجيا باستقبال حافل. كما يمكن أن يبادروا هم بأن يطلبوا إليه الحضور. وعلى عالم الاثنوغرافيا أن يعمل على إضاءة ما يمكن أن يمثله ذلك الطلب: فقد يكون تعبيراً عن رغبة الطالبين في إعداد نسخة رسمية عن تاريخهم، أو أن يقلدوا جيراناً لهم قام عالم اثنولوجيا بزيارتهم قبل بضع سنين، أو أن تكون لديهم الرغبة في التواصل مع الخارج الذي يمثله وجود شخص غريب يُفترض أنه غني وقوي. أو أنهم قد يتمنون زيارته لهم لمجرد رغبتهم في تدوين عادات وتقاليد يعتبرونها جديرة بالاهتمام. ولكن قد يحدث عكس ذلك فيقابل عالم الاثنولوجيا ببرودة، كما حدث مع إيفانز- بريتشارد عندما لم يظهر النوير تجاهها، في بدايات إقامتها، سوى التجاهل والاستخفاف. أخيراً، يمكن أن لا يتم السماح بالزيارة، سواء من قبل السلطة السياسية، أو نتيجة رفض محلي يكون ناتجاً على العموم عن تجارب سابقة غير مشجعة. وفي مطلق الأحوال، يقوم المضيفون بمراقبة مكان إقامة المراقب، إضافة الى الأشخاص والأماكن والأحداث الذين يمكنه التعاطي معهم، أو المحظور عليه ذلك. زد على ذلك أنهم قد يمارسون رقابة على

المعلومات التي تعطى له. ينتج عن ذلك أن عالم الإثنولوجيا يكون أمام ضرورة القيام بدراسة إثنولوجية على بحثه الخاص.

يُدخل المراقب على وضعية الأرض مقاييس خاصة تشكل **معادلته الشخصية**. والأساسية منها هي الجنس أو النوع، والسن، والأصل الوطني أو الاثني، والوضع العائلي (عازب أم متزوج، وهل له أولاد أم لا)، والمظهر الجسدي، واللغة، وطريقة التحدث، وتجاربه المكتسبة. فليس من الصعب التصور بأن امرأة من أصل مغربي، متزوجة وأم لعدة أبناء، تقوم ببحث عن الإيدز في أوساط المهاجرين، وخاصة الرجال منهم، تدخل عنصراً شخصياً هاماً في بحثها. إن هذه الحالة حقيقية. والمعلومات التي تأتي بها لن تكون مدعاة للشك. بل إنها قد تكون أفضل مما سيقدمه باحث فرنسي الأصل، ورجل عازب، تعلم التحدث بالعربية. ولكن السؤال لا يقتصر على معرفة إن كانت المعلومات جيدة أم لا، بل على قياس أثر المعادلة الشخصية للباحث على نتائج بحثه.

لا ينتج حل هذه المسألة عن موقف جازم يخلص الى افتراض أن عالمات الاثنولوجيا هن الوحيدات المخولات القيام بأبحاث عن النساء، وأن العلماء الرجال يقومون بأبحاث عن الرجال، الخ. إن المطلوب هو القيام بحد أدنى من البحث على واقع الأرض لتجنب وهم الشفافية. والعودة الى الأرض، على أثر غياب قد يطول أو يقصر، مع الاستماع الى وجهات نظر نقدية أو هامشية عن حضور عالم الاثنولوجيا، يشكلان وسيلتين جيدتين لتقويم تأثير الوضع على الأرض على نتائج البحث.

ويجري البحث الاثنو-أنتروبولوجي على قاعدة **التواصل بين البشر**. فمن الواجب ــ وهذا بديهي ــ أن يكون هذا التواصل قيماً. من الممكن، وقد يكون من المفيد، الحصول على معلومات عن طريق الحيلة والتطفل. فمن الممكن، مثلاً، إخفاء آلة تسجيل تحت الثياب خلال الحديث مع شخص لا يرغب بتسجيل حديثه. ومن الممكن شراء المعلومات إذا كان العالم لم يمتلك الوسائل لذلك. كما يمكن سرقة أشياء لم يتمكن الباحث من الحصول عليها بغير تلك الوسيلة، مثلما فعل أحد الهواة الفرنسيين المشهورين. ولقد كان ممكناً، خلال الفترة الاستعمارية، أن يأتي الباحث تحت حماية السلطة ليمارس تخويفاً ضمنياً يسهل له الحصول على

نتائج سريعة. وهذا أمر ما زال ممكناً في كثير من حالات السيطرة. ولكن، عدا عن أن كل ذلك يجافي أدبيات المهنة، أي أخلاقياتها، فإنه لا يسمح أبداً بإرساء علاقة ثقة متبادلة يمكن أن تؤدي، شيئاً فشيئاً، الى علاقات تفاهم متبادل وطويل الأمد، أي إلى الأمر الأساسي الذي لا يمكن لأي بحث أن يصل من دونه الى اتخاذ صفة الاثنولوجي. خلاصة القول أن على عالم الاثنولوجيا تكريس وقت وجهد لشرح أهداف ومنطلقات عمله كي يطمح الى بلوغ حد أدنى من التعاطف، في نهاية الأمر. ولا يمكنه تحقيق ذلك إلا إذا رضي باقامة علاقة متبادلة فعلية يكون هو أيضاً مادة بحث فيها وتساؤل من قبل مضيفيه. عليه "الاستسلام" للبحث الميداني، بالمعنى المزدوج للكلمة.

إن المراقبة المشاركة، على قدم المساواة، تمثل النمط المثالي للوضع على الأرض. ولكن هناك عوامل عديدة تتدخل لكي تفسدها. فالمراقب هو، في مطلق الأحوال، غريب يمتلك، في كل لحظة، إمكانية المغادرة. إن علاقاته العضوية موجودة في مكان آخر، في المجتمع المنتج والمستهلك للإثنولوجيا، وفي المؤسسة التي ينتمي إليها. وانتماؤه المفترض للأرض التي يعمل عليها يوقعه في وضع ملتبس: إما أن يكون مخلصاً لمضيفيه، فيتخلى عن مشاريعه ذات الصفة الأكاديمية ويعكف عن كتابة أي شيء عن تجربته عندهم؛ وإما أن يكون مخلصاً لبيئته العلمية الأصلية فيغادر مضيفيه ويحول تجربته الى موضوع إثنوغرافي ينشر عنه بعض المقالات.

ولكون المراقب قادماً من مكان آخر، فإنه يمتلك بشكل عام مصادر لا يعرفها مضيفوه. ولا تقتصر موارد رزقه على النشاطات التي يشارك بها. فهو ملزم بالتظاهر. وهو يمتلك موارد، مهما بلغت قيمتها، تؤمن له بعض الاستقلالية عن طائفة البشر المضيفة له، دون أن يكون مجبراً على القيام بعمل منتج يضطر الآخرون الى تأديته. وتجعل منه علاقاته وموارده نوعاً من الرهان في دائرة العلاقات الاجتماعية المحلية. فيمكن أن تُكسب صداقة عالم الأنتروبولوجيا فوائد اجتماعية ومادية مهمة. هذا ما يدعو الباحث الى مراقبة استخدامه لموارده (سيارة، مال، علاقات) والعلاقات الاجتماعية الناجمة عن ذاك الاستخدام، والطريقة التي تؤثر بها تلك العلاقات على البحث الميداني. إن العديد من علماء الاثنولوجيا يعتبرون أن

اعتماد مفكرة يدونون فيها كل ما له علاقة بالوضع على الأرض هو الأداة المثلى لبحث ميداني عن البحث الميداني.

والملاحظة ذاتها يمكن أن تعطى عن مكانة السلطة التي يتمتع بها المراقب، لكونه أجنبياً، ولكونه متمتعاً بمعرفة واسعة وبوضع محمي. فهو قد حصل، في أغلب الأحيان، على رخصة بالبحث، أو رسالة توصية من السلطات الادارية أو من إدارة المشروع أو مؤسسات البحث العلمي. إن له إذن علاقات بالمراجع العليا، أو أنه يُفترض كذلك. كما أن وضعه ملتبس لكون المضيفين لا يعلمون إن كان يعمل لمصلحة السلطات أو، على العكس، إن كان قادراً على تمثيل الجماعة التي تبنته والدفاع عن مصالحها.

يشكل الوضع على الأرض، الذي رسمنا خطوطه العريضة، إطار البحث، بالمعنى الدقيق للكلمة. ويهدف البحث الميداني الى جمع ما يمكن من معلومات ووثائق عن موضوع البحث، وهو يستخدم، من أجل ذلك، تقنيات سوف نعكف على استعراضها.

تقنيات البحث الميداني

سنقوم بتصنيف هذه التقنيات ضمن أربع فئات: تقنيات تمر عبر **التبادل الكلامي**؛ وتقنيات تستدعي وسائل مخصصة للحصول على معطيات مادية؛ وتقنيات تهدف الى جمع وثائق ومستندات كمية أو تاريخية؛ وأخيراً تلك التي تحاول كشف ما لم يتم ذكره أو ما لم يظهر علناً.

إن وضعية الأرض هي موقف حواري. والبحث الميداني يمر، كما ذكرنا، بتبادل الكلام، باستخدام لغة أو أكثر تكون من ضمنها لغة الطائفة المضيفة. وإذا كان الباحث لا يتقنها، فعليه أن يتعلمها. وهناك لغات واسعة الانتشار (اليوروبا، السواحلية، الكشوا، الخ) يجري تعليمها في باريس (INALCO) ولندن (SOAS). ولكن تلك اللغات لا تمثل سوى أقلية محدودة بين الخمسة آلاف لغة التي يتداولها العالم. وقد يحدث أن يتعلم عالم إتنولوجيا بقايا لغة متداولة محلياً. أما المرجع الأجدى للاطلاع عليها، فهو **الدليل الميداني للترجمة** (Translator's Field Guide) الصادر عن المعهد الصيفي للسانيات (Healey, 1970) والذي لا يستند

الى دراسة أصوات واشتقاقات ونحو ومفردات اللغة، بل إلى تمارين علـى النطـق والتحدث، وإلى تقنيات سماع وحفظ لبعض المقاطع الكلامية. ولا تنتقـل تلـك الطريقة الى التحليل اللغوي (الذي غالباً ما يعيق تعلم اللغة) إلا بعـد اكتسـاب مهارات الحديث المحكي. ونتائج ذلك مذهلة أحياناً.

في حال تعذر تعلم اللغة المحلية، تجب العودة الى لغة أساسية، أو اللجـوء الى مترجم أو إلى مساعد في البحث. من الضروري، في هذه الحالة الأخيرة، امتـلاك مهارة لغوية كافية لتدوين نصوص بالأبجدية الصوتية، مـع تسـجيل حركـات الحروف إذا كانت اللغة تعتمد حركات، لكي يكون ممكناً ترجمتها حرفياً بمساعدة مترجم. من البديهي أنه من غير الممكن تسجيل كل الحوارات والوثائق الصوتيـة بهذه الطريقة، وأن أغلبها سيكون مادة ترجمة سريعة وتقريبـية يقوم بها المـترجم. ولكن من الضروري امتلاك القدرة على تسجيل واضح لعدد قليل من العبـارات والنصوص والمصطلحات الأساسية، وعلى ترجمة تقريبـية لها.

يتيح تبادل الكلام إجراء **مقابلات** مع أشخاص يتحـدد دورهـم كـ "مخبرين" أو "مساعدي أبحاث". ويمكن تحديد المخبر بأنه كل إنسان يقبل بـالحوار أو يعمد الى القيام به، ويكون قادراً على إعطاء معلومات يمكن استخدامها. كمـا يمكن أن يجري البحث من خلال مخبر وحيد وفريد، مثلما فعل مرسال غريـول في البحث الذي أقامه من تواصله مع الشيخ الدوغوني أوغو تيميلي (إله الماء، 1948)، أو من خلال عشرات المخبرين، أو مئات الأشخاص. ويطرح اختيار المخـبرين، ونوع المكافأة التي تقدم لهم، مسائل معددة تتجاوز الإحاطة بها حدود هذا الكتاب التمهيدي. وغالباً ما تدور الحوارات بصورة غير موجهة، عبر إطار يحدده البـاحث لكي ينطلق منه الى الحديث عن الأمور التي قممه، مع استعداده لتغيير وجهة سـير الحديث ومتابعة المخبر في اتجاهات لم يكن يتوقعها.

أحد أهداف تلك المقابلات هو الحصول على تحليلات لتجربة اكتسبت عبر المراقبة المشاركة، أو أمور الحياة اليومية، أو التقنيـات، أو الأطـوار الاحتفاليـة، وبصورة عامة لمجمل **الممارسات** الفردية والاجتماعية. وينبغي أن نتذكر هنا قـول مالينوفسكي: المعيار الاجتماعي شيء، والممارسة شيء آخر، والتحليل الاجتماعي شيء ثالث. فلا يكفي إحصاء **المعايير** الاجتماعية، بل يجب إضافـة **الممارسـات**

وقياس ابتعادها عن المعايير، الذي يتصف غالباً بأنه شاسع. ويمثل مجموع المعايير والممارسات والتباين بينها مادة البحث.

يقوم علماء الاثنو- أنتروبولوجيا باحصاء **السلالات** أيضاً. ويتمثل ذلك في التسجيل الكتابي، بصورة مخطط بياني، مجموع أقرباء وأنسباء مخبر معين، يعتبر "ذاتياً"، مع أسمائهم ومعلومات عن السيرة الذاتية لكل منهم، قد تتفاوت في الدقة، ولكنها تضم على الأقل مكان وتاريخ الولادة، والوفاة في حال حدوثها. وتشكل دراسة السلالات المواد الأولية التي تستخلص منها بنى القرابة، والمحطات الأساسية في دورة الحياة، والتنظيم الاجتماعي للطائفة المدروسة. وهي تتيح في أغلب الأحيان انتقاء مخبرين ذوي فائدة، من خلال الذي يتبوأونه في التنظيم الاجتماعي. كما تتيح **السير الذاتية** استكمال المعلومات عن السلالات. ونعني بذلك السيرة المفصلة التي يرويها المخبر ذاته. إن **السير الذاتية**، إذا ما جمع عدد كاف منها ثم حصلت مقارنتها مع تكوين السلالة، تعيد صياغة حياة أو جماعة ضمن مسيرة المكان والتاريخ.

عند صياغة نتائج البحث الميداني، وسواء في المقابلات أو السلالات أو السير الذاتية، يجب التوصل الى إعطاء الكلام للأشخاص الذي يجري البحث الميداني عليهم، والاستشهاد بمقاطع أساسية من أحاديثهم.

ويمكن أن تسمح **وساطة** الكلام بتجميع بعض **النصوص**: أساطير وتراث قديم وخطب عامة وكلام طقوسي وحكايات وروايات محكية.

يمثل الكلام، أخيراً، مدخلاً الى **اللغة** ذاتها. فإن لم يكن أي بحث ميداني لغوي قد أجري على اللغة المحكية للطائفة المدروسة، يكون الحد الأدنى المطلوب من عالم الاثنوغرافيا استخراج عناصرها الصوتية وبعض اشتقاقاتها الأساسية ونحوها ومفرداتها. ويمكن، بخصوص الأبحاث الميدانية اللغوية، الاعتماد على الكتاب الذي نشر عام 1976، تحت إشراف لوك بوكيو (Luc Bouquiaux) وجاكين توماس، **بحث ميداني في توصيف اللغات ذات التراث الشفهي**. وفي مواقع لا تقتضي الانتقال الى أماكن بعيدة، مثل الدراسات عن الأنتروبولوجيا المدينية في فرنسا، أو

إثنولوجيا المؤسسات، يكون من المهم الانتباه الى مفردات المخبرين وبنية جملتهم وتعابيرهم الخاصة وطريقة نطقهم، لأن ذلك يعكس نظرهم ونمط حياهم ويتوافق غالباً مع الحدود الفاصلة بين الفئات والجماعات.

لننتقل الآن إلى تقنيات جمع الحوارات والسير الذاتية والنصوص واللغة التي سبق ذكرها. يمكن أن يحصل ذلك عبر **تسجيل على الآلة** يتيح، في نفس الوقت، التقاط مستندات صوتية أخرى، والموسيقى بشكل خاص. إن استخدام آلة التسجيل واسع الانتشار لدرجة أنه قد يخلق وهم الكفاءة. ولكن، لكي تكون التسجيلات منتجة، يتوجب اتخاذ بعض الاحتياطات، مثل استخدام سماعة خارجية وشرائط تسجيل جديدة وجيدة النوعية، والانتباه جيداً الى الوضع الصوتي للمكان الذي يتم التسجيل فيه. تجدر الإشارة أيضاً أن التسجيل والتدوين المنهجيين للمستندات الشفهية يمكن أن يضخما البحث الميداني لدرجة تشله. يجدر إذن، بعد الانتهاء من التسجيل أو الحديث الاستماع فوراً الى مضمونه مع تسجيل الملاحظات الأساسية، مثلما نفعل أثناء الاستماع الى محاضرة، والى عدم التدوين الحرفي إلا للمقاطع الجديرة باهتمام خاص، أو التي يجب الاستشهاد بها في الرسالة أو البحث الأحادي أو تقرير البحث. وهذه القاعدة ضرورية ليس فقط للتسجيلات الحاصلة بلغة يتقنها الباحث، بل أيضاً بلغة تتطلب خدمات مترجم.

هناك جزء من المستندات يمكن، ويجب أن يتم جمعه بشكل بصري. تضم **الصور الاثنوغرافية** الرسم والتصوير والأفلام وتسجيل الفيديو ومستندات المساحة والخرائط. ومن النادر أن يستطيع باحث ميداني الاحاطة بكل هذه التقنيات، أو حتى امتلاك تجهيزاتها الضرورية لكونها غالية الثمن. ولكن هناك حداً أدنى ضرورياً يتألف من آلة تصوير مناسبة ومسند للرسم وبكرة مترية. ويتيح المسند ومقياس الطول وضع رسوم عن الأشياء ومخططات عن أبنية أو أماكن أو مواقع. وفي جميع الحالات يجب ذكر المقياس على المخطط أو الصورة، وبعض العناصر التوجيهية على الرسوم أو أجزاء المباني. وتكتسب الخرائط أهمية خاصة. ففي أغلب الحالات يكون الباحث الميداني مزوداً بعناصر خرائطية مختلفة: صور جوية، أطلس محلي، خرائط مساحة صادرة عن المؤسسات الجغرافية المتخصصة، خرائط سياحية، مخططات مدن صادرة عن بلدياتها. ويمكن استخدام تلك العناصر كأساس لخرائط

ينقل عليها معطيات بحثه. ولكن قد يحدث ألا تكون أية خريطة ممكنة الاستعمال. في هذه الحالة يمكن لتجهيزات بسيطة تتألف من طاولة رسم وبركار تخطيط ومقياس سرعة ومقياس مسافة تسمح برسم خرائط أولية.

علينا أن نسجل هنا أهمية الجغرافيا كمكملة للدراسات الاثنو-أنتروبولوجية. فالجغرافيون ينتجون معلومات عن البيئة الطبيعية والبشرية التي تشكل إطار حياة المجتمعات: موارد طبيعية، مناخ، طرق مواصلات، توزيع النباتات الجغرافي، توصيف وتحليل المناظر وتعاطي البشر معها وسكنهم فيها.

يفرض تجميع **المستندات المادية** نفسه في كل الحالات التي لا يمكن أن تتم دراستها على الأرض. تلك هي حالة أبحاث الاثنولوجيا النباتية والاثنولوجيا الحيوانية التي يفترض أن ينتج عنها تحديد الأصناف والأنواع. عندها يجب اللجوء الى إقامة مشتل أو حديقة حيوانات مصغرة مصحوبة بكل المعلومات الاثنوغرافية الضرورية. أما عن طريق تكوين تلك المجموعات وتأمين مراقبتها، فيمكن استشارة كتاب بوكيو وتوماس (1976) المذكور سابقاً.

تكتفي البحوث الميدانية عن الحضارة المادية في أغلب الأحيان بالصورة والرسم التخطيطي والانتقاء. ولكن جمع **المجموعات الاثنوغرافية** يمكن أن يفرض نفسه، لغايات إنقاذية، عندما تكون واحدة من التقنيات في طور الانقراض، أو لغايات تحليل مختبري. يمكن أن نذكر، على سبيل المثال، البحوث الميدانية عن الانتاج الحرفي للحديد عبر العالم، والتي تتطلب دراسات تعدينية وتحليلات لبعض النماذج في المختبر. وفي حالات تجميع نماذج نباتية أو حيوانية أو أشياء مادية، يجب إعداد لائحة مسبقة يدون عليها المكان والتاريخ وظروف الجمع، والمفردات المحلية الدالة على كل نموذج، واسم المخبر أو المخبرين، وحداً أدنى من المستندات الاثنوغرافية.

لنستعرض الآن تقنيات المستندات الكمية. إن البحوث الميدانية تركز أساساً على المعطى النوعي. ولكنها لا يمكن أن تغفل البحوث ذات الطابع الكمي، وخاصة البحوث عن العائلات والاحصائيات الديمغرافية الدقيقة، والاحصاءات

الوطنية التي تتم مبدئياً كل عشر سنين. ولا يتعلق الأمر هنا بالكمية من أجل الكمية، لأن لكل مجتمع جسداً وصورة وحركية ديمغرافية. أضف أن الأرقام معبرة أغلب الأحيان بنظر البحوث الميدانية النوعية. إن إجراء دراسة إحادية عن قرية دون الأخذ في الاعتبار أن نسبة مئوية من الرجال الذين هم في سن العمل قد هاجروا، يعني عدم الانتباه إلى أمر أساسي في التنظيم الاجتماعي. فعلينا تحديد تلك النسبة ضمن كل واحدة من فئات السن. والسكان ليسوا الميدان الوحيد الذي يمكن أن ندرسه كمياً بشكل مفيد. ففي ميدان البحوث الميدانية الاقتصادية، من الأساسي تحديد الكميات المنتجة والمتبادَلة والمستهلَكة وأسعارها وتقلباتها الموسمية.

ضمن نفس عملية تسلسل الأفكار، وعلى هامش البحث الميداني الاثنوغرافي، فإن الاطلاع على الأرشيف المكتوب لتلك المؤسسة أو تلك الجمعية، أو تلك العائلة أو الرعية، أو تلك المنطقة أو تلك القوة الاستعمارية القديمة، يسمح بإعادة تشكيل الاطار التاريخي والمسيرات التي أوصلت الوضع على الأرض الى ما هو عليه. ويشكل الاطلاع على تلك الوثائق واستخدامها عبر تسجيل الملاحظات أو تصوير بعض المقاطع بعداً أساسياً في البحث الميداني.

يبقى أن نشير الى مسألة تتجاوز معالجتها إطار هذه المقدمة: خلال وقت طويل، محّض علماء الاثنولوجيا ثقتهم للخطاب والكلمة والمرئي، دون أن يضعوها في المقام الأول وأن يقوموا بتحليلها وإظهار محتواها الكامن وغير المعلن. إن هذا ضروري، ولكنه لا يكفي. فهناك "غير مقول" و"غير مرئي" اجتماعيان يشبهان غير المقول في التحليل النفسي. وهناك أحداث اجتماعية تفلت منا لأنه ما من أحد يمتلك الكلمات التي تقولها، وما من مخبر قادر على التحدث عنها، وما من عالم إتنولوجيا جهز الأدوات لالتقاطها، مع أنها تلعب أدواراً هامة في العلاقات الاجتماعية رغم أنها مجهولة أو أنها لم تلق العناية الكافية. لقد سبق لدوركهايم أن لاحظ ذلك، وان جعل من مهمات علم الاجتماع العمل على كشفها. يقول مثل سريلانكي بأن السمك لا يتحدث عن الماء التي يسبح فيها. وكل إنسان يسبح في محيط اجتماعي ذي معايير وتصرفات لا يتحدث عنها أحد لكون ممارستها اليومية تجعلها غير مرئية. والأمر ذاته ينطبق على تأدية الحركات واستخدام الأشياء بشكل

لا يحتاج الى الكلام. كما ينطبق نفس الأمر على صمت بعض الفئات المجتمعية التي لا تتكلم إلا باستخدام "خطاب جاهز" أنتجته فئات أخرى. تلك هي، في عدد من المجتمعات، حال الأبناء ما دون البكر، والنساء، والفئات المغلوبة على أمرها. لا يمكن، في إطار هذا الكتاب التمهيدي، ذكر مختلف التقنيات المستخدمة من قبل الباحثين الميدانيين بهدف تجاوز تلك الصعوبة. ولكن على الطالب أن يدرك بأن المنهجية الاثنولوجية تتطور اليوم على هذه الجبهة بالذات، وخاصة عبر دراسات دقيقة لكل ما يتكشف عنه اللامقول وينتظم حول الاستغناء عن الكلام. ترتكز تلك التقنيات أساساً على دراسة الحضارة المادية والأشياء وفراغات الحديث، وعلى استخدام الفيلم أو الصورة.

نختم هذا القسم الخاص بتقنيات البحث الميداني بالإشارة الى ضرورة تنظيم المعطيات المجموعة بطريقة منهجية، قابلة للاستعمال والحفظ. ويجب تدوين الملاحظات بصورة واضحة، مقروءة وسهلة الجمع، بشكل مصنفات أو تقميش أو إدخال في برنامج معلوماتي. كما يجب تصنيف وترقيم الصور والمشاتل والجداول الحيوانية والمجموعات الاثنوغرافية. ويجب إتخاذ اجراءات احتياطية أيضاً، مثل القيام بنسخ التسجيلات والملاحظات وبرامج المعلوماتية والمصنفات، وحفظها في أماكن آمنة. إن تلف أو فقدان مستندات ذات نسخة وحيدة شائع أكثر مما نتصور: مشاتل تضيع، وأشرطة تفقد أو تصادرها الجمارك على الحدود، أو تمحى قبل نسخها أو تفريغها، وملاحظات أو مسودات وحيدة النسخة تضيع ضمن حقيبة مفقودة في أحد المطارات.

التحليل

ليس هناك من أحداث اثنوغرافية صرفة نستطيع استخدامها بالجملة خلال البحث الميداني، لكي ننكب على تحليلها في مرحلة ثانية، بعد مغادرة الموقع. إن المسيرة الاثنو-أنتروبولوجية هي التي تحدد الأحداث الاجتماعية عبر إجراء دراسات مقطعية على أعمال البشر وتشكيل المواضيع التي نسميها "أحداثاً اجتماعية". عبر ممارسة البحث يتفاعل جمع وتحليل المعطيات ويدفع كل منهما بالآخر الى الأمام،

في تسابق يبقى تحت سيطرة الباحث. إن البحث الاثنو-أنتروبولوجي يبقى، وسيبقى طويلاً، منتمياً إلى الميدان الحِرَفي، أو حتى إلى بدايات العلم والاختراع.

تبدأ مرحلة التحليل منذ وضع مشروع البحث الميداني، أي عندما يبدأ الباحث بتحديد خياراته الموضوعية والجغرافية والنظرية، وصولاً إلى تحديد الموقع. وبقدر تجميع المعطيات، يصبح من الضروري تنظيمها بناء لمنطقها الداخلي الذي يجهد الباحث في كشفه عبر أدواته المعرفية. يسمح مجهود التحليل بإلقاء الضوء على مواطن النقص والضعف في البحث الميداني، وعلى كيفية تجاوزها. عندما لا يتم هذا العمل بالشكل المطلوب، قد يحصل أن يغادر الباحث موقع بحثه ليكتشف بعدها بأن عدداً من العناصر الأساسية لبحثه كانت غير متوفرة. ولنسجل أخيراً ما يلي: إن البحث، حسب تعريفه، يقتضي إنتاج معارف جديدة. ذلك ما يجعل مسيرته غير متوقعة الى درجة ما. ولذلك يجب مراجعة غايات وتقنيات البحث وأدوات التحليل خلال مراحل العمل. أما إذا ما أصبح موضوع أو مفهوم أو نظرية قوالب جامدة للبحث، فيجدر التخلي عنها.

عرض النتائج

يؤدي البحث الميداني بصورة طبيعية الى إنتاج معلومات جديدة يجب أن تعرض بشكل تقرير بحث، أو أطروحة، أو رسالة، أو منشورة، أو أفلام، أو معرض، أو رواية إثنوغرافية، أو يوميات، أي بشكل **وثيقة** يمكن أن نعتبرها أيضاً **نصاً**.

هذه الوثيقة هي أمر عارض، ثمرة إنتاج، أو كتابة بمعناها العام. وهي، في حقيقة الأمر، مصطنعة. فهي تترجم تجربة معينة في نفس الوقت الذي تقوم بفضحها. وهي تقيم حاجزاً بين القارئ والباحث الميداني، وبين الباحث وأرضية بحثه.

ولا يجدر أن تمر الصفة العرضية أو الاصطناعية للوثيقة بصمت أو أن تمحى. يجب أن يحتوي العمل على حد أدنى من المعلومات ــ الخفية ــ عن ظروف الانتاج، من اختيار المكان الى صياغة النص، مروراً بالمعادلة الشخصية للمؤلف.

هناك ميل "ما بعد الحداثي" في الأنتروبولوجيا الى اعتبار أن موقع الأرض يتحدد بنقطة اللقاء بين خطابات مختلفة يندرج ضمنها خطاب الباحث، وأن هذا الأخير لا يتمتع بأي وضع متميز. ولقد نتج عن ذلك الميل كتب وأطروحات تعرض تلاقي تلك الخطابات، قبل تنافرها المحتمل، دون أي محاولة للتحكيم بينها.

يعود لهذه المواقف المتطرفة الفضل في تدمير نوع من الاثنولوجيا يرفع عالم الاثنولوجيا الى درجة شاهد كلي المعرفة يقوم بالتحكيم خلف "نحن" التي يتحدث من خلالها الكاتب والتي كانت تنحو الى تشييء "الآخر". ولكنها تنكر في نفس الوقت إمكانية أنتروبولوجيا مقارنة وانعكاسية في آن واحد، مع أن تجربتها لا تؤكد نتائجها المثمرة. نستطيع من جهتنا، لدى عرض النتائج، أن نستخلص من تلك المواقف ضرورة عدم الوقوع في مبالغات الوظيفية التي كانت تنحو الى محو التناقضات من أجل توحيد المعطى ضمن وحدة منسجمة يشكلها عالم الاثنولوجيا-الحكم. إن لكل واحد من المشاركين خطابه ووجهة نظره الخاصين به، واللذين قد يتطابقان أو يتعارضان مع ما لدى الآخرين. لذلك يتوجب، عند عرض النتائج، إعطاءهم الكلام، أي الاستشهاد بهم حرفياً، وأحياناً بصورة مطولة. هكذا نكون قد توصلنا إلى اعتماد تحليلات وأحكام تقدم تلك الخطابات بصورة تراتبية من أجل تبيان عدم التطابق بينها، بل تناقضها عن بعضها.

في الإثنو-أنتروبولوجيا، تأخذ النتائج في الغالب شكل **الدراسة الأحادية**. نعني بهذا العرضَ، الكامل قدر الامكان، **لواحدة** من الطوائف، أو من المؤسسات، أو **واحد** من الطقوس. وتقسيم ما يشكل وحدة البحث والعرض، يكون نتيجة اختيار: فذلك الطقس يشكل جزءاً من مجموعة طقوس، وتلك القرية تعيش متفاعلة مع قرى أخرى، وذاك الحي يمثل جزءاً من مدينة، وتلك المدينة هي عاصمة ولكنها جزء من منطقة. فلماذا نختار الطقس أو القرية أو الحي أو المدينة كوحدة دراسية وليس كوحدة تضم مستوى عالياً أو وحدة مضمومة من خلال مستوى منخفض؟ إن هذا التقسيم يفترض دائماً شيئاً من الاعتباطية ويجب أن يتم تبريره. وفي مطلق الأحوال يجب القيام بعرض مطول للوحدة المنتقاة من مجموعة تنتمي إليها.

للدراسة الأحادية طموح مزدوج: 1 - في تقديم وصف للأحداث الاثنوغرافية يكون كامل التمام والأمانة قدر الامكان، ويسمح للقارئ بأن يقوم

بتحليله الخاص، و2 – في تحليل الأحداث المدروسة لكي يستخلص منها المنطق الاجتماعي. قد يبدو هذان الطموحان متناقضين بعض الأحيان. ينتج عن ذلك أن الدراسات الأحادية الاثنو-أنتروبولوجية لا تخضع لأي نمط محدد الملامح، وأن كل واحدة منها تقترح حلولاً خاصة بها للمسائل المطروحة سابقاً. تميل بعض الدراسات الأحادية نحو الطموح الأول فتعرض المعطى ضمن فصول موحدة النمط على غرار **ملاحظات ومسائل في الأنتروبولوجيا** الصادر عن أكاديمية لندن الأنتروبولوجية الملكية. وتقوم دراسات أخرى بجمع حزمة من الأعمال حسب منطقها الخاص، مثلما يجدر بالتحليل تشكيله والنظر إليه.

إذا كانت الدراسة الأحادية المكتوبة هي نوع خاص ومميز، فلا يجدر أن نرى فيها المثال الشرعي الوحيد لعرض النتائج. إنها تشكل جزءاً من مجموعة أوسع يجب النظر إليها ككل تتكامل ضمنه مختلف العناصر. إن المتاحف والمعارض تبرز وتعرض الأشخاص والأشياء الذين ساهموا في صنعها. فهؤلاء هم الذين يحددون إطارها، سواء من حيث الواجهات أو التعليقات الكلامية أو التصويرية. إن الفيلم الاثنوغرافي هو نوع لا يقل شرعية عن الدراسة الأحادية المكتوبة، فهو يتقاطع مع فيلم آخر لما نقوم به، وهذا ما يجعله خاضعاً لمؤثرات خاصة رغم تمتعه بالتمويل وبامكانية العرض الواسع. والصحيفة الاثنولوجية، التي تمثل نموذجها الأفضل **جريدة الاثنوغرافي** التي كان يصدرها مالينوفسكي، **وإفريقيا الشبح** التي أصدرها ميشال ليريس، تصور وضع الأرض بشكل مفاجئ أحياناً، وتنزع عنه هالة القداسة أغلب الأحيان. وإن رواية، أو توهم الأحداث الاثنوغرافية، اللذين يمكن أن يستحوذا على الرعاية الأدبية من قبل رابليه ومونتسكيو وبلزاك، يتيحان نشر النتائج بصورة أبلغ كلاماً وأعمق تصويراً وأشد إطناباً من التقارير الاثنوغرافية الصارمة. وليسمح لنا هنا بأن نستشهد، بالفرنسية، بكتابي سيغالان، **من لا نناساهم وقبر الشمس**، وبالانكليزية، **العودة الى الضحك وحكاية الانتروبولوجيا**، لإيليونور سميث بووين، عن شعب التيف في نيجيريا.

يثير نشر النتائج قضايا **أدبية**، أي مرتبطة بالضمير المهني. فلقد استفاد الباحث من معلومات قدمها إليه مضيفوه. ولقد استطاع أن يستحصل منها على فوائد جوهرية في ميدان الشهرة والمهنة. وهو لا يستطيع تسديد ديونه بمجرد ذكر

مخبريه أو الاحسان إليهم. فمن واجبه تأمين إعادة المعلومات الى مصادرها. ولكن بأي شكل؟ في الغالبية المطلقة للحالات، لا يتعرف المضيفون الى أنفسهم في المنشورات العلمية الناتجة عن البحث الميداني، ويعمدون الى طلب وثائق أكثر توصيفاً وتبريراً. وفي النهاية فإن عودة المعلومة بصورة منشورة تنتج في أغلب الأحيان أصولية تفرض نفسها كوجه للتاريخ المحلي وتعمد الى انضاب كل مصدر مستقبلي ممكن. إن واجب إعادة المعلومة الى مصادرها يصطدم إذن بعقبات لا يمكن تجاوزها أحياناً لكونها مرتبطة بالقطيعة بين ميدان الدراسة والبيئة التي ينتمي إليها الباحث والتي يكتب لها، أي أقرانه وأمثاله. وإن الفيلم والرواية الاثنوغرافية والتواصل، والهدايا المصاحبة للصور، ونشر القصص والحكايات والملاحم تبدو، في هذا الميدان، أكثر تلاؤماً من الرسالة الجامعية أو الدراسية الأحادية العلمية.

إن كل باحث ميداني هو متلصص. وعليه التعايش مع هذه الصفة الملازمة للبحث. هكذا يصبح من واجبه تقليص المخاطر الناجمة عن بحثه. ومع أن النشر يصب في ذاتية المشاركين الذين قام الباحث بعمله معهم، فإن عليه الحذر من ذلك، سواء باللجوء الى أسماء مستعارة، أو بنشر أسماء من تعاونوا معه إضافة الى الاعلان عن تعاونهم كلما بدا ذلك ممكناً. فليس هناك من إطار نهائي للموضوع. ويعود تقدير ذلك إلى حكم ونباهة الباحث.

كخلاصة لهذا الفصل القصير المخصص لعناصر البحث الميداني ومناهجه، ولتحليل عرض النتائج، نسجل أن المشروع الاثنو-أنتروبولوجي يتأرجح ما بين قطبين. فهو، من جهة، اختبار للعلاقة الشخصية، التي تكون أحياناً بالغة القوة بين الباحث ومضيفيه، والتي تكتسب خصائص علاقة الصداقة، بل علاقة الحب؛ وهذا ما يفسر تعرض فرق بحث حديثة للفشل وللاصطدام بحائط مسدود في ميادين بحثها. وهو، من جهة أخرى، مشروع مرتكز الى معرفة وثيقة، قابلة للتأكيد أو الخذلان. وهاتان الميزتان اللتان تسمان الممارسة الاثنو-أنتروبولوجية تجعلانها خاضعة لضغوطات قوية، ومتناقضة أحياناً.

لمعرفة المزيد

Bouquiaux, L., et Thomas, J.M.C., **Enquête et description des langues à tradition orale**, Paris, SELAF, 1976. Trois volumes: I. **L'enquête de terrain et l'analyse grammaticale**; II, **L'approche linguistique**; III. **Approche thématique (questionnaire technique et Guides thématiques)**.

يتجاوز هذا المرجع إطار البحث الميداني الألسني. فهو يتناول بالتفصيل الوضع على الأرض وتقنيات تسجيل الأصوات والحروف، والأبحاث الموضوعاتية عن القرابة والجسد والتقنيات والحيوان والنبات. هو، حتى يومنا، الأشمل والأكثر منهجية بين كتب الأبحاث الميدانية.

Cresswell, R., et Godelier, M., **Outils d'enquête et d'analyse anthropologique**, Paris, Maspero, 1976.

كتاب مختصر، نسبة الى المرجع السابق، ولكنه متمم له، خاصة في ميدان الانتاج والوحدات الاجتماعية.

Healey A., **Translator's Field Guide**, Port Moresby, New Guinea, Summer institute of Linguistics, 1970.

كتاب قام بتحضيره – وهو من أجلهم – مبشرو "المعهد الصيفي للّسانيات" (والذي يدعى أيضاً بالهيئة العالمية للّسانيات). وهم يحددون هدفهم بدراسة وكتابة أكبر عدد ممكن من اللغات بهدف ترجمة الكتاب المقدس إليها. لكل إنسان حرية التفكير بنشاطات تلك الهيئة. ولكن يبقى أن كتابها عن التعلم المباشر للّغة، دون المرور بالترجمة، هو فريد من نوعه، وأنه يمكن أن يقدم خدمة لا يستغنى عنها. ويمكن الحصول عليه لدى مراكز "سيل" SIL المنتشرة في العديد من البلدان.

Poirier, J., Clapier-Valladon, S., et Raybaut, P. , **Les récits de vie, théorie et pratique**, Paris, PUF, 1983.

ببليوغرافيا

Adler A., *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad,* Paris, Payot, 1982.

Akoun A. (éd.), *Mythes et croyances du monde entier,* Paris, Lidis-Brépols, 1985, 5 vol.

Balandier G., *Anthropologie politique,* Paris, PUF, 1967.

Balandier G., *Le détour, pouvoir et modernité,* Paris, Fayard, 1985.

Baré J.-F., *Tahiti, les temps et les pouvoirs ; pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen,* Paris, ORSTOM, 1987.

Barrau J., *Les hommes et leurs aliments. Esquisse d'une histoire écologique et ethnologique de l'alimentation humaine,* Paris, Temps Actuels, 1983.

Barth F., *Political leadership among Swat Pathans,* London, Athlone Press, 1959.

Bastide R., *Sociologie et psychanalyse,* Paris, PUF, 1950.

Bastide R., *Le candomblé de Bahia,* Paris, La Haye, Mouton, 1958.

Bastide R., *Les religions africaines au Brésil,* Paris, PUF, 1960.

Bastide R., *Le rêve, la transe et la folie,* Paris, Flammarion, 1972.

Bastide R., Morin F., Raveau F., *Les Haïtiens en France,* Paris, La Haye, Mouton, 1974.

Bateson G., *Naven : A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view,* Cambridge, CUP, 1936 (trad. franç. *La cérémonie du Naven,* Paris, Ed. de Minuit, 1971).

Baudrillard J., *Le système des objets,* Paris, Gallimard, 1968.

Béart Ch., *Recherche des éléments d'une sociologie des peuples africains à partir de leurs jeux,* Paris, Présence Africaine, 1960.

Belmont N., *Paroles païennes : mythe et folklore,* Paris, Imago, 1985.

Benedict R., *Patterns of culture,* Boston, 1934 (trad. franç. *Echantillons de civilisation,* Paris, Gallimard, 1950).

Bergson H., *Les deux sources de la morale et de la religion,* Paris, 1932.

Bollinger D. et Hofstede G., *Les différences culturelles dans le management,* Paris, Les Editions d'Organisation, 1987.

Bonte P. et Izard M. (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* Paris, PUF, 1991.

Boudon R. et Bourricaud F., *Dictionnaire critique de la sociologie,* Paris, PUF, 1990 (1re éd. 1982).

Bouquiaux L. et Thomas J.-M.-C. (éd.), *Enquête et description des langues à tradition orale,* Paris, SELAF, 1976, 3 vol.
Bourdieu P., *La distinction. Critique sociale du jugement,* Paris, Ed. de Minuit, 1979.
Bouyer L., *Le mystère pascal,* Paris, Cerf, 1965.
Braudel F., *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle,* Paris, Armand Colin, 3 vol., 1979.
Breton R., *Les ethnies,* Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1981.
Caillois R., *L'homme et le sacré,* Paris, Gallimard.
Caillois R., *Les jeux et les hommes,* Paris, Gallimard, 1958.
Castelli E. (éd.), *Le sacré. Etudes et recherches,* Paris, Aubier-Montaigne, 1974.
Cazeneuve J., *Les rites et la condition humaine,* Paris, PUF, 1958.
Chesi G., *Susanne Wenger. Ein Leben mit den Göttern,* Wörgl, Perlinger, 1980.
Clastres P., *La société contre l'Etat,* Paris, Ed. de Minuit, 1974.
Condominas G., *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo. Chronique de Sar Luk, village de Mnong Gar (tribu proto-indochinoise des hauts plateaux du Viêt-nam central),* Paris, Mercure de France, 1957.
Cresswell R. (éd.), *Eléments d'ethnologie,* Paris, Armand Colin, 1975, 2 vol., 1 : *Huit terrains* ; 2 : *Six approches.*
Cresswell R. et Godelier M. (éd.), *Outils d'enquête et d'analyse anthropologique,* Paris, Maspero, 1976.
Delaporte Y., Teddies, Rockers, Punks et Cie : quelques codes vestimentaires urbains, *L'Homme,* XXII (4), 1982, 49-62.
Deliège R., *Anthropologie sociale et culturelle,* Bruxelles, De Boek, 1992.
Desjeux D., *Stratégies paysannes en Afrique noire (le Congo, essai sur la gestion de l'incertitude),* Paris, L'Harmattan, 1987.
Détienne M., *Les jardins d'Adonis : la mythologie des aromates en Grèce,* Paris, Gallimard, 1972.
Détienne M., *Dionysos à ciel ouvert,* Paris, Hachette, 1986.
Détienne M. et Vernant J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La metis des Grecs,* Paris, Flammarion, 1974.
Devereux G., *Essais d'ethnopsychiatrie générale,* Paris, Gallimard, 1970.
Dibie P., *Ethnologie de la chambre à coucher,* Paris, Grasset, 1987.
Dieterlen G., *Essai sur la religion Bambara,* Paris, PUF, 1951.
Douglas M., *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou,* Paris, Maspero, 1971 (1re éd. en anglais, 1966).
Douglas M. et Isherwood B., *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption,* Harmondsworth, Penguin, 1980 (1re éd. Basic Books, Etats-Unis, 1978).
Duby G. et Le Goff J. (éd.), *Famille et parenté dans l'Occident médiéval,* Ecole française de Rome, 1977.
Dumézil G., *La religion romaine archaïque,* Paris, Payot, 1966.
Dumont L., *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale : groupes de filiation et alliance de mariage,* Paris, La Haye, Mouton, 1971.
Dumont L., *Homo hierarchicus ; le système des castes et ses implications,* Paris, Gallimard, 1967.
Dumont L., *Homo aequalis, genèse et épanouissement de l'idéologie économique,* Paris, Gallimard, 1977.
Durkheim E., *De la division du travail social* (1893), nouv. éd., Paris, PUF, 1978.
Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* rééd. Paris, PUF, 1990.

Duval M., *Un totalitarisme sans Etat. Essai d'anthropologie politique à partir d'un village burkinabé,* Paris, L'Harmattan, 1986.
Elias N., *La civilisation des mœurs,* Paris, Calmann-Lévy, 1973 (1re éd. en allemand, 1939).
Elias N., *La dynamique de l'Occident,* Paris, Calmann-Lévy, 1976 (1re éd. en allemand, 1939).
Evans-Pritchard E. E., *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote,* Paris, Gallimard, 1968 (éd. originale anglaise : *The Nuer,* Oxford, Clarendon, 1940).
Evans-Pritchard E. E., *Sorcellerie, magie et oracles chez les Azande,* Paris, Gallimard, 1972 (éd. anglaise, 1937).
Evans-Pritchard E. E., *Parenté et mariage chez les Nuer,* Paris, Payot, 1973 (trad. de *Kinship and Marriage among the Nuer,* Oxford, Clarendon, 1951).
Firth R., *We, the Tikopia : A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia,* London, Allen & Unwin, 1939.
Fischler Cl., *L'homnivore,* Paris, Odile Jacob, 1990.
Fisher H., Conversion reconsidered : some historical aspects of religious conversion in Black Africa, *Africa,* XLIII (1), 1973, p. 27-40.
Fortes M., *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines,* Paris, Mame, 1974 (trad. de *Œdipus and Job in West African Religion,* Cambridge, CUP, 1959).
Fortes M., *Religion, morality and the person. Essays on Tallensi religion,* Cambridge University Press, 1987.
Fortes M. et Evans-Pritchard E. E. (éd.), *Systèmes politiques africains,* Paris, PUF, 1964 (trad. de *African Political Systems,* Oxford, OUP, 1940).
Fox R., *Anthropologie de la parenté,* Paris, Gallimard, 1972 (trad. de *Kinship and marriage,* Baltimore, Penguin, 1967).
Fribourg J., Vers l'ethnolinguistique, *La Linguistique,* vol. XIV, n° 2, Paris, PUF, 1978.
Gandoulou J.-D., *Au cœur de la Sape,* Paris, L'Harmattan, 1989.
Girard R., *La violence et le sacré,* Paris, Grasset, 1972.
Gobineau J.-A. de, *Essai sur l'inégalité des races humaines,* Paris, 1853-1855.
Godelier M., *Horizon, trajets marxistes en anthropologie,* Paris, Maspero, 1973.
Godelier M., *La production des grands hommes,* Paris, Fayard, 1982.
Goody J., *Death, Property and the Ancestors,* Stanford University Press, 1962.
Goody J., *L'évolution de la famille et du mariage en Europe,* Paris, Armand Colin, 1985 (trad. de *The Development of Family and Marriage in Europe,* Cambridge, CUP, 1983).
Goody J. et Watt I., The consequences of literacy, fasc. V de *Comparative Studies in Society and History,* 1962-1963.
Gresle F., Panoff M., Perrin M., Tripier P., *Dictionnaire des sciences humaines,* Paris, Nathan, 1990.
Griaule M. (avec G. Dieterlen), *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli,* Paris, Ed. du Chêne, 1948.
Gusdorf G., *Mythe et métaphysique,* Paris, Flammarion, 1953.
Hagège C., *L'homme de paroles, contribution linguistique aux sciences humaines,* Paris, Fayard, 1985.
Hagenbucher-Sacripanti F., *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango,* Paris, ORSTOM, 1973.

Hall E. T., *La dimension cachée,* Paris, Seuil, 1971 (1re éd. en anglais, 1966).
Harris G. G., *Casting out anger. Religion among the Taita of Kenya,* Cambridge Studies in Social Anthropology, n° 21, Cambridge University Press, 1978.
Haudricourt A.-G. et Hedin L., *L'homme et les plantes cultivées,* Paris, Métailié, 1987.
Hazoumé P., *Doguicimi,* Paris, Larose, 1935.
Healey A. (éd.), *Translator's Field Guide,* Port Moresby, New Guinea, Summer Institute of Linguistics, 1970.
Herdt G. H. (éd.), *Rituals of Manhood : Male Initiation in Papua New Guinea,* Berkeley, Univ. of California Press, 1982.
Héritier F., *L'exercice de la parenté,* Paris, Gallimard-Le Seuil, 1981.
Huxley J., *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal,* Paris, Gallimard, 1971.
Itani J., The evolution of primate social structure, *Man (NS),* 20 (4), 1985, 593-611.
Jahn J., *Muntu, l'homme africain,* Paris, Seuil, 1961.
Jaulin R., *La mort Sara,* Paris, Plon, « Terre humaine », 1967.
Kluckhohn C. M. K., *Initiation à l'anthropologie,* Bruxelles, Charles Dessart (trad. franç. d'après *Personality in nature, society & culture,* Harvard, 1949).
Laburthe-Tolra Ph., *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun : les Mystères de la Nuit. Essai sur la religion beti,* Paris, Karthala, 1985.
Laburthe-Tolra Ph., *Le Tombeau du Soleil,* Paris, Odile Jacob, 1986.
Laburthe-Tolra Ph., *L'Etendard du Prophète,* Paris, Odile Jacob, 1989.
Lanternari V., *Les mouvements religieux des peuples opprimés,* Paris, Maspero, 1962 (trad. de l'italien *Movimenti religiosi di liberta e di salvezza dei populi oppressi,* Milan, 1960).
Laplantine F., *Anthropologie de la maladie,* Paris, Payot, 1986.
Latour B., *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique,* Paris, La Découverte, 1991.
Leach E. R., *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure,* London, Bells & Sons, 1954 (trad. franç. *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie,* Paris, Maspero, 1972).
Leakey R. E. et Lewin R., *Les origines de l'homme,* Paris, Arthaud, 1977.
Leenhardt M., *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien,* Paris, Gallimard, 1947.
Leiderer R., *La médecine traditionnelle chez les Bekpak (Bafia) du Cameroun,* avec la collaboration linguistique de G. Guarisma, St. Augustin, 1982.
Leiris M., *L'Afrique fantôme,* Paris, Gallimard, 1948 (1re éd. 1934).
Le Moal G., *Les Bobo. Nature et fonction des masques,* Paris, ORSTOM, 1980.
Lepenies W., *Les trois cultures. Entre science et littérature l'avènement de la sociologie,* Paris, Ed. de la MSH, 1990.
Leroi-Gourhan A., *L'homme et la matière,* Paris, Albin Michel, 1943 (2e éd. 1971).
Leroi-Gourhan A., *Milieu et techniques,* Paris, Albin Michel, 1945 (2e éd. 1973).
Lévi-Strauss Cl., *Les structures élémentaires de la parenté,* Paris, Mouton, 1949.
Lévi-Strauss Cl., *La pensée sauvage,* Paris, Plon, 1962.
Lévi-Strauss Cl., *Le totémisme aujourd'hui,* Paris, PUF, 1962.
Lévi-Strauss Cl., *Anthropologie structurale I,* Paris, Plon, 1965.
Lévi-Strauss Cl., *La voie des masques,* Paris, Plon, 1979.
Le Wita B., *Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise,* Paris, Ed. MSH, 1988.

MacGaffey J., *The Real Economy of Zaire. The Contribution of Smuggling and other Unofficial Activities to National Wealth,* London, James Currey, 1991.
Malinowski B., *Les Argonautes du Pacifique occidental,* Paris, Gallimard, 1963 (1re éd. en anglais, 1922).
Malinowski B., *Les jardins de corail,* Paris, Maspero, 1974 (1re éd. anglaise, 1935).
Malinowski B., *Journal d'ethnographe,* Paris, Seuil, 1985 (1re éd. en anglais *A Diary in the Strict Sense of the Term,* 1967).
Mallart-Guimera L., *Médecine et pharmacopée Evuzok,* Paris X - Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 1977.
Mallart-Guimera L., *Ni dos, ni ventre,* Paris X - Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 1981.
Mannoni O., *Prospéro et Caliban. Psychologie de la colonisation,* Paris, Ed. Universitaires, 1984 (1re éd. 1950).
Mary A., *La naissance à l'envers. Essai sur le rituel du bwiti fang du Gabon,* Paris, L'Harmattan, 1983.
Mauss M., Essai sur le don, dans *Sociologie et anthropologie,* Paris, PUF, 1968-1969.
Mauss M., *Manuel d'ethnographie,* Paris, Payot, éd. par D. Paulme, 2e éd. 1989 (1re éd. 1947).
Mead M., *Mœurs et sexualité en Océanie,* Paris, Plon, 1963 (trad. de *Coming of Age in Samoa,* New York, 1928).
Meillassoux Cl., *Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire,* Paris, Mouton, 1964.
Meillassoux Cl., *Femmes, greniers et capitaux,* Paris, Maspero, 1975.
Meillassoux Cl., *Terrains et théories,* Paris, Anthropos, 1977.
Mendras H., *Eléments de sociologie générale,* Paris, Armand Colin, coll. « U ».
Mendras H. et Forse M., *Le changement social,* Paris, Armand Colin, coll. « U », 1983.
Miller D., *Material Culture and Mass Consumption,* Oxford, Basil Blackwell, 1987.
Montaigne M. de, *Les Essais,* Paris, Gallimard, Coll. de la Pléiade, 1962 (1re éd. 1580.)
Montesquieu Ch. de, *Les Lettres persanes,* dans *Œuvres complètes,* vol. I, Paris, Gallimard, Coll. de la Pléiade, 1949, 129-373 (1re éd. 1721).
Mühlmann W. E., *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde,* Paris, NRF-Gallimard, 1968 (trad. de l'allemand par J. Baudrillard).
Muller J.-C., *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria,* Québec, Serge Fleury, 1980.
Murdock G. P., *De la structure sociale,* Paris, Payot, 1972 (trad. de *Social Structure,* New York, The Free Press, 1948).
Mveng E., *L'art d'Afrique noire,* Paris, Mame, 1967.
Ortigues M.-C. et E., *Œdipe africain,* Paris, Plon, 1973.
Ortigues E., *Religion du livre, religion de la coutume,* Paris, Le Sycomore, 1981.
Orwell G., *1984,* trad. NRF, Paris, 1973.
Otto R., *Das Heilige,* Munich, C. H. Beck, 1932 (trad. franç. *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel,* Paris, Payot, 1949).
Paulme D., Organisation sociale des Dogons, in *Les civilisations africaines,* Paris, PUF, 1965.
Pereira de Queiroz M. I., *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles,* Paris, Anthropos, 1968.

Poirier J., *Histoire de l'ethnologie,* Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1974.
Poirier J., Clapier-Valladon S. et Raybaut P., *Les récits de vie, théorie et pratique,* Paris, PUF, 1983.
Poirier J. (sous la dir. de), *Ethnologie générale* (1968), *Ethnologie régionale I (Afrique, Océanie — 1972), Ethnologie régionale II (Asie, Amérique, Mascareignes — 1978), Histoire des mœurs* (I : *Les coordonnées de l'homme et la culture matérielle,* 1990 ; II : *Modes et modèles,* 1991 ; III : *Thèmes et systèmes culturels,* 1992), Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade.
Polanyi K., *La grande transformation,* Paris, Gallimard, 1983 (1re éd. en anglais, 1944).
Polanyi K., *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie* (avec C. M. Arensberg et H. W. Pearson), Paris, Larousse, 1975 (1re éd. en anglais, 1957).
Radcliffe-Brown A. R. et Forde D., *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique noire,* Paris, PUF, 1953 (trad. de *African systems of kinship and marriage,* London, Oxford Univ. Press, 1952).
Rappaport R., *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People,* New Haven, Yale Univ. Press, 1968.
Roheim G., *Psychanalyse et anthropologie,* Paris, Gallimard, 1967 (1re éd. anglaise, 1950).
Rosny E. de, *Les yeux de ma chèvre,* Paris, Plon, « Terre humaine », 1981.
Rouch J., film sur la transe : *Les Maîtres fous.*
Rouland N., *Anthropologie juridique,* Paris, PUF, 1988.
Rubin W. (éd.), *Le primitivisme dans l'art du XXe siècle. Les artistes modernes devant l'art tribal,* Paris, Flammarion, 1987.
Sahlins M., *Age de pierre, âge d'abondance,* Paris, Gallimard, 1976 (1re éd. en anglais, 1972).
Segalen V., *Les immémoriaux,* Paris, Presse-Pocket, 1983 (éd. originale, sous le pseudonyme de Max Anély en 1907 ; rééd. dans la collection « Terre humaine », chez Plon, en 1970).
Simmel G., *Philosophie de l'argent,* trad. franç., Paris, PUF, 1987 (1re éd. en allemand, 1900).
Smith A., *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations,* Paris, Gallimard, 1976 (1re éd. en anglais, 1776).
Smith Bowen E. (pseudonyme de Laura Bohannan), *Return to Laughter. An Anthropological Novel,* Garden City, New York, Doubleday, 1964 (éd. originale, 1954).
Stewart J. H., *Theory of Culture Change : The Methodology of Multilinear Evolution,* Urbana, Univ. of Illinois Press, 1955.
Stoetzel J., *La psychologie sociale,* Paris, PUF, 1962.
Tardits Cl., *Le royaume bamoum,* Paris, Armand Colin, 1980.
Tessmann G., *Les Pahouins (Die Pangwe),* 1913 (trad. partielle dans *Fang,* de Ph. Laburthe-Tolra et C. Falgayrettes, Paris, Musée Dapper, 1991).
Thomas L.-V., *Le socialisme africain,* 2 vol., Paris, Le Livre Africain, 1966.
Thomas L.-V., *Anthropologie de la mort,* Paris, Payot, 1975.
Thomas L.-V. et Luneau R., *La terre africaine et ses religions,* Paris, Larousse, 1975.
Tillon G., *Le harem et les cousins,* Paris, Seuil, 1966.
Tocqueville A. de, *De la démocratie en Amérique,* 1835, reproduit in *Œuvres complètes,* Paris, Gallimard, 1952-1970.
Todd E., *La troisième planète : structures familiales et systèmes idéologiques,* Paris, Seuil, 1983.

Tylor E., *Primitive Culture,* London, H. Murray, 1871, 2 vol. (trad franç. *La civilisation primitive,* Paris, Reinwald, 1876-1878).
Udy S. H., *Work in Traditional and Modern Society,* Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1970.
Van Binsberger W. et Schoffeleers M. (éd.), *Theoretical Explorations in African Religion,* Londres, Routledge & Kegan, 1985.
Van der Leeuw G., *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion,* Paris, Payot, 1948.
Veblen Th., *La théorie de la classe de loisir,* Paris, Gallimard, 1970 (1re éd. en anglais, 1899).
Verdier R. (sous la dir. de), *La vengeance. Etudes d'ethnologie, d'histoire et de philosophie,* Paris, Ed. Cujas, 4 vol., 1980-1984.
Verger P., *Dieux d'Afrique,* Paris, 1952.
Vernant J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne,* Paris, Maspero, 1974.
Verrier E., *The Muria and their Gothul,* Bombay, Oxford Univ. Press, 1947 (trad. franç. *Maison des jeunes chez les Muria,* Paris, Gallimard, 1959).
Weber M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (trad. franç., Paris, Plon, 1967, éd. originale en allemand, 1901).
Weil S., *L'enracinement,* Paris, Gallimard, 1970 (1re éd. 1949).
Weiner A., *Women of Value, Men of Renown,* Austin, Univ. of Texas Press, 1976.
Zempleni A., Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique, *Archives de sciences sociales des religions,* 54/1, Paris, 1982.
Ziegler J., *Sociologie de la Nouvelle Afrique,* Paris, Gallimard, 1964.

مسرد Lexique

تحتوي الصفحات التالية على مصطلحات أساسية وردت في الكتاب (حسب الأبجدية العربية).

ملاحظة:

- تعني إشارة • إلى مخالفة المترجم لما ورد في القواميس المتداولة عن معنى الكلمة المذكورة.
- كما تعني إشارة * إلى عدم ورود المصطلح المشار اليه في أي من القواميس المتداولة، وإلى أنه، بالتالي، اجتهاد من المترجم.

عربي	فرنسي	عربي	فرنسي
إحيائية	* animisme	أقارب الدم	consanguins
أخروي	eschatologique	أقارب النسب	parents par alliance
الإدارة الشاملة	macrosociologie	الأقارب بالتقاطع	cousins croisés
الأدبيات	déontologie	الأقارب بالتوازي	cousins parallèles
إرادية	volontarisme	ألسنية إثنية	* ethnolinguistique
إرسالية الروح القدس	* spiritains	الإلفة	familiarité
أرواحية	• mânisme	أنساب الآلهة	théogonie
أسطورة	mythe	أنسباء	agnats
إسمية	* substantivisme	أنسنة	humanisation
أصالة	authenticité	إيون، دالف	Ion
أضاحي، قرابين	sacrifices	ابتهال، تضرع، استلهام	invocation
أقارب	cognats	اثنوية	• ethnocentrisme

اجتماعوية	* sociocentrisme
ادغام، دمج	intégration
الارادوية	• volontarisme
استخارة	• ordalie
استدعاء	• adorcisme
الاسترفاع(رفع الجسم بقوة الإرادة فقط)	lévitation
استهلاكي	fongible
الاسنادية الدلالية	*sémantico-référentiel
اصطفائية، انتقائية	éclectisme
الاكتفاء الذاتي	autarcie
انتشارية	diffusionnisme
الانسان العاقل	homo sapiens
الانكليزية المحلية	pidgin
البكورية	primogéniture
بلاطية، اكتساب عادات البلاط	curialisation
البيئوية	* écologie
تأليهية	déisme
تاريخانية (نظرة تاريخية)	historicisme
تباعد	divergence
التباين، التفاوت	inégalité
التبعية	étéronomie
التحدث بلهجة محلية (الرطانة)	* pidginisation

تحديثي	moderniste
تحديد الأعياد	'comput
التحليل النفسي الاثنوي	* ethnopsychiatrie
تخميني	conjectural
تراتبية	hiérarchie
تراث	tradition
تركيب	syntagme
تساتل	convergence
التشرد العام	* clochardisation
التشكيلات النحو	* morphosyntaxe
تعابير الخطاب	Termes d'adresse
تعابير الدلالة	termes de référence
تعاقبي	écossais
تعزيم	exorcisme
تعصب	sectarisme
التفاوت التعبيري	* énonciatif-hiérarchique
تفريع	stratification
التقارب	proxémie
تقطيعي، تجزيئي	componentiel
تقليدي، تراثي	traditionnel
تكون الانشقاق	• schismogenèse
تكوين إثني	* ethnogenèse

تماهي	dentification
التمايز	autarcie
تنازلي	adelphique
التواجد المزدوج	* bilocation
توليفية، توفيقية	• syncrétisme
جبر، قهر، إكراه	coercition
الجذر	sig, siblings
جماعة	specia
جماعي	• holiste
حضرنة	sédentarisation
حلولية	panthéisme
حيوان الايفو	* evu
الحيوانية الاثنية	* ethnozoologie
خاتل	prédateur
خرافة، أو سيرة	légende
خصلة، خصال	habitus
خفي	ésotérique
الخير العام	bien commun
خير، سلعة	bien
دراسة إحادية	monographie
الذات	ego
ذاتية الانضباط	Homéostatique
ذرائعية	pragmatisme
ذرية	progéniture
ذرية	lignée
ذوو القربى	parentèle
رافض	contestataire
ربيبة	pupille
رعدة، صرع	trause
رقية، شعوذة	sorcellerie
ركاز، ركائز	minerai, minéraux
رهبنة	monachisme
رواقي	stoïcien
زمرة	bande
الزواج الخارجي	exogamie
الزواج الداخلي (اللُحمي)	endogamie
سر القربان المقدس	eucharistie
سكن	habitation
سلالة	gent ou gens
السلالة الحاكمة	dynastie
سلالة، نسل	lignage
سلالي	lignagère
السلبية	négativisme
السلطات المنتشرة	pouvoirs diffus
السلف	descendance
شأن اجتماعي	socialité
شخصانية	personnalisme
الشكلانية	formalisme
صعلوك	roturier
صوائت	voyelles

صوامت	consonnes
ضرب الرمل	géomancie
طائفة	caste
طائفة	communauté
طغراء	monogramme
الطهورية	puritanisme
عراف	devin
عشيرة	clan
العُصاب	névrose
عضوي	organique
علاج بديل أو دواء وهمي	• placebo
علم اثنولوجيا الموسيقى	* ethnomusicologie
علم الأخلاق، علم العادات	éthologie
علم الأصوات	phonologie
علم البداءة	primatologie
علم البيئة	écologie
العلم التميمي	la science fétichiste
علم الموت	* thanatologie
علم النفس المرضي	psychopathologie
علم تخطيط الكون	cosmographie
علم ظواهر الأصوات	• phonitique
علم نشأة الكون	cosmogonie
غائية	finalité
فخذ	division
فرع	sous-clan
فقه اللغة	philologie
فك السحر	envoûtement
فلسفة اثنية	* ethnophilosophie
الفلسفة الوضعية	positivisme
فن الصيد، صيدي	cynégétique
الفوضوية	anomie
فوضوية	anarchie
قابلية التغير	* labilité
قرابة	parenté
القرين	* nagualisme (ou nahualisme)
قصدي	intentionnel
قواعد توليدية	• grammaire générative
القول بطبيعة واحدة للمسيح	monophysisme
قونن	codifier
القيم	* ethos
كائن، عارض	contingence
كهنوتي	sacerdotal
كونية بيولوجية	* cosmobiologie
لغة محلية	langue vernaculaire
لغة ناقلة	langue véhiculaire
مؤرخ اثني	* ethno-historien
مأسسة	institutionnalisation
مؤسسة	institution
ما قبل المنطق	* prélogisme
ماثل	immanent

المانوية	manichéisme
متحضرن	sédentaire
متسامي	transcendant
مثولية	immanence
مجتمع مقطوع الرأس	* société acéphale
مجتمعي	sociétal
مجزأ	segmentaire
محاباة الأقارب	népotisme
مذهب، عقيدة	doctrine
مزدوج الأحادية	* biunivoque
المسألة الزنجية	négritude
المسارة	initiation
مسكن	logement
مسكوني	œcumérique
مسيحانية	• messianisme
مشرك	idolâtre
معالج، مطبب	guérisseur
معيار	étalon
مقايضة	troc
ملائم	pertinent
ملحد	athée

منفعية	utilitarisme
موضوعاتية	objectification
موطن	habitat
مولّدة، هجينة	langue créole
النباتية الاثنية	* ethnobotanique
نديمي، راشن (الذي يستطيع العيش مع أناس مختلفين)	commemsual
نسالة	phylogenèse
النسالة، علم الأعراق	phylogenèse
النسب	filiation
نسق بيئي	* écosystème
نسق زراعي	agrosystème
نشوئية	évolutionnisme
نفسي - جسدي	psychosomatique
وثنية	paganisme
وحدات لغوية	• morphèmes
وحدانية	théisme
وحدة صوتية	phonème
وحدة معنى	• lexème
وسيلة، خدعة	truc
وظائفي	Physiologique
الوظيفية	fonctionnalisme

فهرست

الجزء الثاني
العلاقات الاجتماعية

الجزء الرابع
الثروة والمجتمع

2004/1/706

إثنولوجيا
أنتروبولوجيا

يعرض هذا الكتاب، في لغة سهلة ، ومقبوله من الجميع، تعريف مصطلح الأثنولوجيا، والذي يعني الداسة العلمية للمجتمعات " الأخرى " والأنتروبولوجيا التي يُعنى بها دراسة الخصائص الاجتماعية والثقافية للانسانية بمجملها، في اجزاء خمسة.

يهدف الجزء الأول الى تبيان آهمية استمرارية هذين العلمين وتجذرهما في عصر الهضة والأنوار ثم التوسع الامبراطوري لأوروبا، وتحديد موضوعهما - أي التنوع الاجتماعي والثقافي للجنس البشري - في زمن الجسد الفيزيائي وجسد التاريخ.

أما الأجزاء الأربعة الأخرى فتهتم بالحالة الراهنة لهذين العلمين في ميدان العلاقات الاجتماعية (القرابة والسياسة)، وبالدلالة الرمزية (الدين واللغة والتصورات)، وبالثورة والمجتمع وبالعلاقة مع البيئة (الاقتصاد) وبالمناهج و البحث الميداني.
ويتضمن في نهاية مسرد لأهم مصطلحات هذين العلمين.

الناشر

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

ISBN 9953-427-65-8